

فهرس

الجزء الثاني

من

تفسير القرآن الحكيم

الشهير بتفسير المنار

يراعى في هذا الفهرس :-

١ - انه قد روعي الترتيب المجائي في الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعرف وأهل اعتبار واو العطف وحرف الجر

٢ - ان الاعداد التي بين بشار الارقام تشير الى إتمام أو اعادة المعنى في الصفحة الثانية أو ما بعدها

٣ - ان الترتيب على حسب النطق لا المادة

(تنبيه) أرقام عدد الآيات في الشواهد تختلف باختلاف عد المصاحف فمن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وجدها بالقرب من عدده

الطبعة الثانية

وقد صحح فيه بعض أغلاط الاصل وأهمها سقوط سطور من آخر ص ٢٣٠
فتراجع على هذه الطبعة

طبعة المنار

20272

فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

صفحة	صفحة
والاموات والنبات والقرآن والجنان	آباء الرسول . دعوى لعائهم ٥٣٧
والوجدان ٦٣٠—٦٤٤	الآباء . تقليد المانع من الاتباع ٢٠٥
آيات الاشهاد والاستشهاد ٢٢٩ والشهادة	الحلف بهم ٤٢٦٤٠
في الوصية ٢١٥	الآثار . الاحتجاج بها على ترك العمل ٤٩٨
نحرهم الحمر ٧٢٦٦٣٦٣٩	الآخرة . حال الناس وظهور حقائقهم فيها
القرآن . اشتغالها على الآيات الكونية	٣٥٣—٣٦٨ قياس الدنيا عليها ٤٤٤
٦٣٠ الاعراض عنها ٣٠٠ تحريفها	كونها خيراً للمتقين ٣٦٤ النجاة فيها
٥٠٦ تصريفها ٦٥٨ تفصيلها ٤٥١	بزكية النفس ٤٣١ نعيمها جسماني
٦٣٨ المتشابه منها لفظاً أو معنى ٤٠٤	وروحاني ٢٧٤
آية عليكم أنفسكم ٢١٠	آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه ٥١٣
قل هو قادر على أن يبعث الخ ٤٩٠	التصوص في عدم رسالته وتحقيق
مفتاح الغيب وحكمة ما ورد في كونها	ذلك ٦٠٢
الحس التي في آخر سورة لقمان ٤٥٦	آزر أبو ابراهيم
الذي عن السؤال ١٢٥—١٣٨	آل الرسول . حذر لذاتهم
الابتداع في الدين ١٤١	موالاتهم
ابتلاء الله المؤمنين وتعليه ١٠٠	الآلومي وأبو السعود
ابراهيم . اسمه ووطنه وجنسه ولغته واسم	الآيات العلمية أقوى من الكونية ٣٨٨
أبيه وكفرأبيه ٥٣٤—٥٥٤ تضليله	الكونية . اقتراحها على الرسول
لأبيه وقومه وقوله في الكواكب	والرد على مقترحها ٣٠٩ —
والتوحيد ٥٥٣ عقائد قومه وثالوثهم	٤٤٨٦٣٨٦٦٣٨٠٦٣١٤
وثنيتهم بقسمها ٥٦٥ محاجة قومه	تصريفها وتوزيعها ٤٩٢٦٤١٧
له وحجته عليهم ٥٧٤ الانبياء من	٦٢٩—٦٤٣ الخوض فيها ٥٠٤
ذريته ٥٨٥ انباء من ضل عن التوحيد	مكابرتها وتسميتها سحراً ٣١٠
إلى ملته زوراً ٥٧٧	آياته في فلق الحب والنوى والاحياء
١٤٤	ابن نعمة وكونه مجدداً

صفحة	صفحة
٦٥١ .	عموم دعوته ٦٢١٦٢٤١ فرق الناس
٣١٨	فيه وحكمه في معادهم ٤٤٧ كماله
٤٤١	١٣٨٦٨٥ كونه ديناً وسطاً جامعاً
١٩٦	للمصالح ٦١٨٦١٤٢٦١٣٨٦٢٠ كونه
٢١٠	دين البرهان وجناية المقلدين
٣٠٤	والمتفرجين عليه
٥٣٥	اسماعيل وهاجر بوادي مكة
٥٨٥	اسماعيل واسحاق
٢٦٩	الاسماء الالهية . قرنها بالافعال المناسبة لها
٤٣٩	اسم الجنس وعلم الجنس
٦٢٢	الاسود العنسي مدعي النبوة
٥٧٩	الاشعرية . اثباتهم للمصالح وإنكارها على
١٤٠	المعتزلة ٣٩٠ قولهم في غفران الشرك
٢٧٠	قولهم بعدم التلازم بين الطاعة
٣٢٣	والتواب ومقابلها
٨٦	اشعيا . ذمه السكر والسكرارى
١٦٩	الاصل في العبادات والمعاملات
٥٤٥	أصنام قوم نوح أصل الوثنية
٨٦	الاضطرار المبيح للخمر ونحوها
٣٥١	الاعراب والمعاني
٤٤٠	الاعمى في سورة عبس
٥٣٤	الاغوال والسعالي
٩	الافرنج ونصارى الشرق
٣٧٤	الاكنة . جعلها على القلوب
٤٨٥	الاتفات وبلاغته
٢٦١	إلهية المسيح وامة من دون الله
٢٥٩	الانجيل . قصة المائدة فيه
٤٣٠	الانذار لمن يخاف الحشر
٥٧	الانصاب والازلام
٢٦١	أهل الاهواء والبدع . تحريفهم والنهي

صفحة	صفحة
٢٠٢	٥٠٥
٨٨	١٧٢
١٩٣	١٩٨٦٠١٤٠
١٩	٢٣٦٦٢١٤
٦٤٩	٥٥٢
١٩	٥٨٠
٣٨٢٦٣١٠	٢٣١٦٢٢٥
٣٥٤	٨٦
٣١٣	٦٤٨
١٤١	٣٦٩
٦٣٨	٣٠٥
٣١٧	٣٦١
٤٤٣	٤٩٧
٦٥٧	٤٧٠
٥٣٠	١٩٨٠١٤٠
٣٢٧٦٣٢٥	٤٨—٣٦
٢	٥٤٦
٣٤٧	٧١
١٢٥٦١٢١	٣٤٠
٢٦٥	٧٢
٣٩٦	٤٠٤٦٣٤٧
١٩٦	٥٨٠
	٦٠١٦١٣٧
	ب
	الباطل لا يقوم عليه برهان

صفحة	ت-ث	صفحة
١٠١	تفسير (ليعلم الله)	١٠١
١٧٤	اللقاء بالأيدي إلى التهلكة ١٧٤	١٧٤
١٧٤	تفسير عليكم أنفسكم	١٧٤
٦٠٩	إلا المودة في القربى	٦٠٩
٦٥١	لا تدركه الأبصار	٦٥١
٢٧٣	التفويض لله والشفاعة عنده	٢٧٣
٣١	التقشف والدين	٣١
٦٧١	تقلب القلوب والأبصار	٦٧١
٢٠٥٦١٨٤	بطلانه وحال أهله	٢٠٥٦١٨٤
٥٧٨٦٥٧٥	خسران للنفس ٣٢٩ منعه	٥٧٨٦٥٧٥
٣٤٧	من الإيمان ٣٤٧ نهي الأئمة عنه	٣٤٧
١٧٦-١٤٣	وفشوه	١٧٦-١٤٣
٢٣٦	التقوى. تكرارها ثلاثاً في آية واحدة ٧١	٢٣٦
٢٨	في الأكل ونحوه	٢٨
٢٢٣	في الشهادة والأمانة	٢٢٣
٢٥٢	كونها ثمرة الإيمان	٢٥٢
٣٢٤	كون الآخرة خيراً لأهلها	٣٢٤
٥١٦ و ٤٣٠	مزية أهلها	٥١٦ و ٤٣٠
٢٦٤	التكذيب بالحق للأعراض عن الآيات	٢٦٤
٣٧٢	٣٠٢ والجحود	٣٧٢
٣١٧	التلغراف اللاسلكي	٣١٧
٦٢٧	تكليم الله الناس في القيامة	٦٢٧
٩٤	تعليم الداري. إهداؤه الحمر للنبي	٩٤
٤٠١٦٣٩٨	التناسخ	٤٠١٦٣٩٨
٧٩	تنبيه غافل وتعليم جاهل (وهو بحث مهم	٧٩
٦٢٠	في أحاديث مستقبل الأمة من ضعف وبلدع	٦٢٠
٢٩٧		٢٩٧
٤٧٢	التأويل والتشبيه لعالم الغيب	٤٧٢
٤٥٦	لنوم لوازم باطلة للنص	٤٥٦
٣٨	تحرير الرقبة كفارة	٣٨
٥٠٦	تحريف أهل الأهواء للنصوص	٥٠٦
٦٩	التحريم بالنص القطعي رواية ودلالة	٦٩
٢٠٤	أسبابه الخمسة ٧٢ بغير حجة	٢٠٤
٣٢	للطبيات والاعتداء فيها ١٨ —	٣٢
٢٨	كونه لأرب وحده	٢٨
	(تحقيق مسألة الإيمان بالرسول تفصيلاً)	
٦٠١	تحقيق المناط	٦٠١
٣٥٦	التربية بالعمل وكماها في الصغر	٣٥٦
٤١٣	بالشدائد	٤١٣
١٢١	الترغيب والترهيب	١٢١
٧٢٦٢٩	تزكية النفس	٧٢٦٢٩
٦٦٨	تزوين الله الأعمال للأفراد والامم	٦٦٨
٢٦٤	التسبيح. تحقيق معناه	٢٦٤
٦٩ و ٢٨	التشريع الديني لله وحده	٦٩ و ٢٨
	التصرف في الكون بالرزق وغيره. تقيه التلغراف اللاسلكي	
٤٢١	عن النبي وأدعاء بعض الشيوخ له	٤٢١
٢٠-٧٥٦٢٧	تعذيب النفس تنسكا	٢٠-٧٥٦٢٧
٦٦٥	التعصب وإفضاؤه إلى سب الخالق	٦٦٥
٧٩	التعريض بالتحريم. حكمه	٧٩
٦٢٠	التفسير. بركته	٦٢٠
٩٤	كيف يكتبه	٩٤

صفحة	صفحة
٢٩٦٢٠	التوبة والاصلاح ترتب المغفرة عليهما ٤٥٠
١١٦	التوحيد آياته في الانفس والآفاق ٣١٠
٢٩٢	» الخالص ٤١٠ ٥٦٨ ٥٧٥ دعوة
٨٠	المسيح اليه ٢٦٧ غريزته الفطرية جمعية ترك الحمر
٧١	٤٨٨ ٤٠٩ الفرق بينه وبين الوثنية الجناح ومعنى نفيه عما فعل قبل التحريم
	٥٤٥ الجن جعلهم شركاء وأولاد الله وعبادة الناس
٦٤٥	التوراة حكمة كونها شريعة خاصة ٠٧ لهم وعقائد الملل فيهم
٦٧٢	» زوطها متفرقة ٦٦١ الجهل بالقدر والاسباب
٣٣٧	التوسل بأشخاص الانبياء والصالحين الجهمية تأويلهم للصفات
٠٠٤	٥٧٧ ٥٤٧ جيفر بن الجندى ملك عمان
	التوفي إسناده الى الله وإلى الملك والرسول
	٤٨٤
٠٠٣	» كونه موتا ونوما ٤٧٨ حاطب بن أبي بلتعة والمقوقس
٣٥٢	الحال مفردة وجملة الفرق بينهما ٤٧٨
٥٤٨	حب الرسول عصبية وحب دينه ٥٤٨
٥٨٥	حب العباداة وغيره ٣٣٣
٣	» طلبه بالعمل وكون العمل لله ٣٤٧ الحبشة مودتها للنبي وأمره بتركها
٥٩٠	حبوط الاعمال بالشرك ٣٤٧
٠١١٨	الجح جعله قياما للناس ٢٠٥
٥٨٢ ٥٧٠	» وما حرمت من الانعام ٢٠٢ حجة ابراهيم على قومه
٥٢٧	الجب . تحريمه كالخصاء ٢٤٦ ٣١ حديث خرافة
١٥٨	الجبر وخلق الشر والكفر ٦٦٩ » ذروني ما تركتكم
	الجحود بالآيات مع عدم تكذيب النبي ٣٧٢ » الزهراء عليها السلام في حظر الذهاب
	الجزاء بالايمان والعمل ٤٣١ ٤١٩ ٧٢ الى المقبرة ومن لم يروه بنصه ادبا
٥٥١	الجزاء الالهي تفويضه إلى الله ٢٦٨ معها
٧٢	» قسبان فطري لازم للعمل وانشاء الحرام حصره في الضرر ٧٢
٨٩	بمقتضى المدل والفضل ٣٢٥ » شرط اباحتها
	جزاء صيد الحرم ١٠٢ الحرب الاوربية — فضيحة مدنية أوربية

٤٨٣	صفحة	حكمة كتابة الملائكة للأعمال
٥٤٥	٣٦٩	بها وتفضيل الدينية عليها
٦٣٣	٠٩	الحرب الصليبية والمسيحية
٥٣٩	٣٧١	الحزن اسناده للنبي ونهيه عنه
	٤٨٧	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسين
٦٤٨	٤٣٨	» نفيه عن النبي
٢٦	٣٩٦	حشر البهائم للقصاص
	٤٨١	الحفظ على العباد
٤٥—٤٠	٤١٦	الحق ظهوره على الباطل
٢٩٢		» كون الخلق والتكوين والامر والتكليف
	٥٣٠	به
		حقوق الجسد والروح والزواج والزائر
	٢٩—٢٠	على المكلف
	٤٨٦	الحكم لله وحده
	٥٩١	» معناه وايتاؤه الانبياء
	١٣٧	حكم ما سكت الله عنه
١٢٢	٦١٢	الحكمة والرحمة تقضيان بعثة الرسل
٣٤٣ و ٣٢٨	٢٢	حكمة اباحة المتعة ثم محريمها
٣٥٩	٤٩٩	» أحاديث الفتن
٤٤٠	٥٠	» تحريم الخمر بالتدريج والتشديد فيها
٤٤١ و ١٩٦	١٢٤	» تخصيص العقلاء بالخطاب
٢٩٢		» ذكر ١٤ نبيا بغير ترتيب التاريخ
٢٤٥	٥٨٦	ولا الفضيلة
٢٩٦	٣٢٤	» تنويع الاساليب
	٣١٥	» جعل الرسل رجالا
	٣٨٢	» خلق البشر مختلفي الاستعداد
	٢٦	» كشف الراشدين
	٤٧٧	» كتابة المقادير
		» كسر بعض أقارب الرسل
		» الليل والنهار
		» مسح أبي ابراهيم في الآخرة
		» موافقة الوحي لبعض الاساطير في
		الجن
		الحلال الطيب والتمتع به
		الحلف منعه بغير الله وأحكامه والحنت باليمين
		الحمد لله خيرا وإنشاء
		الحواريون . مأخذ وصفهم وطلبهم المائدة
		من السماء وإيمانهم والخلاف فيهم
		الحياة . إثباتها لكل موجود
		الحي . إخراجهم من الميت وعكسه
		خ
		الخبيث والطيب عدم استوائهما خلقا وتشريعا
		الخسران المانع من الايمان
		خسران كل شيء بخسران النفس
		الخطأ في الواضحات بالروايات
		الخلافة (راجع امامة)
		المسيح الطير من الطين
		الناس من طين
		الخمر . استحلالها بتغيير اسمها
		تحريمها ٦٣ تحريمها في الاديان السابقة
		وتشديد الاسلام فيها ٨٥ التداوي
		بها ٨٨ تحريمها بالتدريج ٦٦٦

صفحة	صفحة
٥٠٥	٧٢٦ رأي الافرنج والعرب فيها ٨٠
٣٦٩	شبهات اباحتها ٧٤-٧٨ شبهات
٥٨٩	شاربها مع اعتقاد تحريمها أو العلم
٦١٩	بضررها ٩١ عقوبة شاربها ٩٧ معناها
٤٦٤	لغة وشرعا
٥١٧	الحر نوعان . تخمير وتقطير
٦٦٧	الخوارق والاشتباه فيها
	الخوض في آيات الله
	الخوف والتخويف من معبود غير الله ٥٧٧
	الخير والشر
	ذ - ذ
٣٤٢ و ٢٤٢	الرازي نحر الدين أغلاطه ٣٣٤
٦٦٩ و ٥٨٤	
٧٤	ضعفه في البلاغة
	الدرجات . رفعها بالمشيئة
	دعاء غير الله
	الله وحده في الشدة
	النبي لأمره واستجابة بعضه
	الدعوة . تأثيرها بتنويع الاساليب
	الدنيا . تقويض أمر علمها إلى الناس
	كونها لعبا ولهوا
	الدين . اتخاذ هرؤا ولعا
	فهمه باختلاف حال الامة
	المقلدين له
	فيه ١٤٢ الاقتداء والناسي فيه
	تأثيره ولا سيما في أول نشأته
	جعله رابطة قومية
	٤٤٢ و ٦٦٢ الزيادة فيه والنقص منه
	٢٠٤ كماله بالاسلام والخطر عليه
	٥٧٢
	الرسالة . الاستدلال عليها من صفات الله
	وسنته وحاجة البشر اليها في حياتهم
	الاجتماعية
	٦١٣

صفحة	صفحة
٦٤١	الرسالة والشبهات عليها ٣٠٩ الزمخشري. علمه باللغة
٣٦٠	الرسول سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتين
٤٥١	بجسب التاريخ ولا الفضيلة وكوهم الساعة ومجيئها بفتة
٦٠٠	٣ أصناف ونكتة ذلك ٥٨٧ سب معبودات الكفار . النهي عنه وعقله
٣١١	» زعم الرازي أن علمهم بالأمم ظني ٢٤٢ والاحكام المستنبطة من النهي ٦٦٤
٢٤٧	» وأن معارفهم استدلالية ٥٨٤ سبيل الجرمين . استنباطها
٣٢١	» سؤا لهم عن إجابة أقوامهم ٢٤٢ سجدة سورة (ص)
٢٤٧	» سنة الله في أتباعهم وأعدائهم ٤٣٥ السحر . بطلانه
٣٢١	» صبرهم على التكذيب والايذاء ٣٧٧ » وجعل المسيح ساحرا
٢٣٤	» ضرورة جعلهم رجالا لا ملائكة ٣١٥ السفر والسياحة . الامر بها
٤٤٨	» عدم استطاعتهم الايمان بالآيات لانها السكر (راجع الخمر)
٤٤١	عند الله وحده ٥٤٦ و ٣٨١ السكن وكون الليل منه
٥٥٠	» عدم سؤا لهم أجرا على الرسالة ٦٠٩ السلام على المؤمنين في القرآن
٠١٤١	» المذكورون في القرآن وحكم انكار السلطان راع مسؤول محاسب
٤٧١	نبوة أحد منهم ٦٠١ السلف . أدبهم مع قرابة الرسول
٤٩٧	» المفاضلة بينهم وبين الملائكة ٤٢٦ سيرتهم في الاعتصام والبدع ٠١٤١
١٦	» نفي التصرف وعلم الغيب عنهم ٢٤٢ مذهبهم في عالم العيب
٣٨٥	» هداة لا جبارون ٦٦٣ » مقابلة الخلف بهم
٤٣٨	» هدايتهم تبليغ وتعليم لا إيجاد ٥٤٥ السمع والسمع ٣ مراتب
٣٩٦	الرسول . مساواته لامته وخصائصه ٤٣٨ سنن الله في الأمم . تقصير علمائنا في بيان
٩٨	الرفق بالحيوان ٣٩٦ آياتها وأحاديثها
٤٤٠	الرماية والرهن فيها ٩٨ السنة أنصارها المجددون
٢٤٤	الروايات . الخطأ بسببها ٤٤٠ » في شرب النبيذ (ماء النقيم)
١٣٩	روح القدس وتأيد المسيح به ٢٤٤ » في الطعام والشراب
٤٤٢	رؤية الرب (راجع الرب) التي لا ذكر لها في القرآن ١٣٩
	الرياسة الدينية . نفي الاسلام لها ٤٤٢ سنة الله في ذكورة النسل وأنوته ٤٦٤

صفحة	صفحة
سنة الله في عقاب معاندي الرسل ٣٠٨	الشرك - لا تجوز مغفرته فتطلب ٢٧٠ جبوط
٣١٤ ر ٣٢٠ ر ٣٢٥ ر ٣٥٠ ر ٣٧٧	الاعمال به ٥٩٠ درجاته الثلاث ٤٠٩
٤١١ ر ٤١٤ ر ٤١٨ ر ٤٥٤ ر ٤٩٠	شبهاته الخفية ٥٧٧ ذكره في الرخاء دون
سنة الله بالهلاك وعقاب المختلفين في دينهم	الشدة ٤٨٩
بالتفرق والتقاتل ٤٩٤	شرعنا وشرع من قبلنا ٥٩٩
» في المقلدين ٣٤٧	» موافقته القياس الصحيح ١٧٨
السؤال والجواب - أسلوبها ٣٢٣	» يسره وسماحته ١٣٩
السؤال الديني - النهي عنه ١٢٥	الشروط الاصل فيها الصحة ١٦٨ و ٦٧٩
السور - تناسبها في الترتيب ٢٨٨ ومجموع	الشطر نج من الميسر ٥٦ و ٦٢
مسائل الاربع الطول منها والمبدوء	الشعراني تصويره لميزان الاعمال ٤٧١
منها بالحمد ٢٩١	الشفاعة كونها لله وحده ٥٤٦
سورة الانعام نزولها بمكة جملة واحدة	» لابي طالب ٥٤٨ للكفار ٢٧٣
ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣ -	» المثبتة والمنفية ١٢٢ و ٥٢٠
٢٩١ و ٤٣٤ و ٤٤٦ و ٦٦١	» والتوحيد والوثنية ٤١٠ ر ٥٦٩ و
» المائدة خلاصتها في الاصول والفروع	٥٧٦ و ٦٢٨
والاخبار والحاجة ٢٧٦	الشفعاء من دون الله ٤٣١
» التصريح بها النبي (ص) ١٧٥	الشكر بالقول والفعل ٢٧
السوائب للبدوي (ولي طنطا) ٢٠٤	الشمس والقمر - جعلها حسبانا ٦٣٥
السين وسوف الوعيد بها ٣٠٤	شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به وأنواعها
السيوطي - تعصبه لرأيه باعلال بعض الصحاح	٣٣٩
وتقصيه من بعض ٥٤٣	شهادة الشيء ومشاهدته والشهادة به ٣٣٨
شئ	» غير المسلم ٢٢٥ و ٢٢٩
الشافعي أدبه مع الزهراء	الشهداء والشاهدون ١٢
شبهات لإباحة الخمر ٧٤ - ٧٨	الشورى - أهلها ١٩٨
» المعاندين على الوحي ٣٠٩	» في المصالح ١٤٠
الشذائد فوائدها ٤٨٩ و ٤١٣	الشوكاني تحقيقه مسألة القياس ١٨٤
	» » التقليد ٢٠٦

٢٥	صفحة	صيام الدهر وصيام داود	٥٢٤	الشياطين استهواؤهم الناس
١٠٠	الصيد في حال الاحرام	ض	٥١٤	تشبيهم بميكروبات الامراض
٣٣٤	الضرر والنفع	الضلال . معناه وكون الوصف به غير	٥٢٥	الشیطان اطلاقه على بعض الناس
٥٥٣	بذاء ولا غلظه	٤١٣	٥٠٨	انساؤه الانبياء ومسه ووسوسته
٤١٢	» . والهدى بمشيئة الله	٤٦٨	شیوخ المؤلف	وزغته ونقي سلطانه عن المخلصين
٦٥٩	ضلال الجاهلين واضلال الله لهم	ص	٥٤٥	الصالحون تعظيمهم أصل الوثنية
	ط - ظ	٣٣٣	الصحابه إجماعهم هو الحجة ١٩٨ اجماعهم	على ان الحمر كل مسكر ٨٢ أقوالهم
	الطاعة والثواب تلازمها وعدمه	٦٦٧	في السؤال ١٤٨ تفاوتهم في الفقه	١٥٠ رأيهم في القياس وأصول القضاء
	» المؤدية إلى المعصية	٧٦ و ٦٩	١٥٥ كشف شبهة لهم ٧٢ ما أنكره	النبي عليهم ١٧٢ أنه عن طرد فقراهم
	الطعام والطعم لغة	٦٢٤	٤٣٣	الصراط المستقيم هو الاعتدال
	طليحة الاسدي مدعي النبوة	٣٢ - ١٨	٣٠	» والجعل عليه
	الطيات إنكار تحريمها ووجوب الاتقاع	٦٢٥	٤٠٣	الصالح والاصلاح في أفعال الله
	بها بغير إسراف وسيرة السلف فيها	٤١٦ و ٤١٨	٣٩٠	الصلاة . اقامتها
	الظالمون حالهم عند الموت	٦٢٣	٥٣٠	» مكانها من الدين
	» قطع دابرهم	٤٣٩	٦٢٢	الصم البكم العمي من الكفار
	الظلم بالاقتراء على الله وادعاء الوحي	٢٩٢	٤٠٤	الصور الذي يتفخ فيه
	وبالاقتراء عليه والتكذيب بآياته	٢٠١	٥٣١	الصوفية . اشاراتهم في حجة ابراهيم في
	٣٤٣ بطرد المؤمنين المخلصين	٤٧٠	٥٠٨	الكواكب
	الظلمات والنور وكونها مجعولين وكل منها		٣٠	الصيام رياضة جسدية تقسية
	قسمين ونكتة جمعها وافراده وتقديمها		٣٩	» في كفارة اليمين
	في الذكر			
	ع - غ			
	العادات . حكم النصوص فيها			
	عالم الغيب والمذاهب فيه			

صفحة	صفحة
٩٣	العبادة حقيقتها ٥٦٨ توقف أحكامها
٣٠٨	على النص ١٦٩ و ١٩١ و ٢٠٤ العقاب على الكفر بالله وللنعم
١٢١ و ٩٣	عبادة القبور ٥٧٢ عقاب الله ومغفرته
٨٥	عبادة النصارى لمريم ٢٦٢ العقد الفريد . شبهته على قليل الحمر
١٧٨	عبد الله بن أبي سرح رده وتفنيد ما العقل . موافقة الشرع له
٢٠٤	روي من طعنه في القرآن قبل ٥ نفيه عن المشركين
١٢٤	رجوعه إلى الاسلام ٦٢٤ العقلاء تخصيصهم بالخطاب
١٧٩ و ١٦٨	عُمان بن مظعون . تبثله ٢٣ و ٢١ العقود الاصل فيها الصحة
٦٢٨	العداوة والبغضاء في الحمر والميسر ٥٩ عقيدة الشفاعة والفداء
٥٠٠	﴿ والمودة بين الملل والشعوب ٥ العلم بسنن الله أعلى من الكلام والفقه
٦٠١	العدل بمعنى الشرك ٢٩٥ ﴾ القطعي في الدين
٧٩	العذاب . استعجال الكفار له ٤٥٤ ﴾ والعمل تلازمها وتفاوتها
٦٤١	﴿ على المعصية ٣٣٢ ﴾ والفقه . الفرق بينهما
٤٥٨	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار ﴾ وأنواع المعلومات
٤٦٤	الظالمين ٤١٨ علم البشر بما في الارحام
	عذاب الامم بالاستئصال لمعاندة الرسل ﴾ الغيب . حقيقته وكونه قسمين حقيقيا
	وبنقد الاستقلال الاختلاف في دينها ٣٠٨ لا يعلمه الا الله واضافيا يقف بعض
	عذابا الاستئصال والساعة كشفها جائز الخلق على بعضه وما نفي عن النبي
	لا يقع ٤١١ منه وما يظهر الله عليه بعض الرسل
	العرب . استعمارها لبلاد الكلدان ٥٣٥ وما يدعيه الشيوخ منه ٤٢١ و ٣١٧
	تفضيلها بالعدل والرحمة ٣٧٠ خرافاتها علم الفلك والاعتبار به ٦٤١ و ٦٣٧
	في الجن والاعوال ٥٢٤ وثنيتهما ﴾ وعلم الحيوان ٣٩٢
	بأنخاذ الاولياء والشفعاء عند الله ٥٤٥ علم الله . تعليل ابتلاء المؤمنين به ١٠١
	العرف في الايمان ٤٨ العلماء المصلحون ١٤٤
	العرش . مبدأ العالم ومركز تدبيره ٤٧٠ علماؤنا . تقصيرهم في بيان سنن الاجماع
	العزيز الحكيم هل يقتربان بفعل المغفرة ٢٧٠ من الكتاب والسنة وفي شرح
	عصبة الرسول في التبليغ ١٤٠ أحاديث الفتن ٤٩٩

صفحة	صفحة
٢٧	علة التحريم وحكم تخلفها ٧٤ و ٨٨
٣٠	العلوم والفنون المادية وأثرها في الناس » السليمة والاعتدال في التمتع
	٣٦٩ الفعل المضارع (راجع المضارع)
٢٣٣	٣٣٧ الفقهاء تشديدهم
٤٦	٢٣ » مداركهم في الكفارة
	١٠٤ الفلاسفة - آراؤهم في حجة إبراهيم
٥٧٠	١٧٤ » فهمه النصوص
٥٨٤	عمر بن عبدالعزيز أدبه مع قرابة الرسول
	٥٥٠ قاعدة التفرقة بين الخبيث والطيب ١٢٢
٧٨	٤٣٧ » في تخلف الحكم عن علته
	٦٠١ » في دلالة التعريض بالحكم والتصریح
٦٨	به
٤٨١ و ٣٣٦	القاهر فوق عباده
٤٦٨	٩٣ القاوقجي (الشيخ محمد)
	٤٤٤ القدر الاحتجاج والاعتذار به عن العمل
٤٩٨	٢٠ قدر الله حق قدره
٦١١	٥٤٧ القراءات حكمة اختلافها
٣٥٢	القرآن آيته على نبوة من جاء به ٣٤٧
٤٢٦ و ٣٨٧	
٤٢٦ و ٢٠٥	٣٣١ » ابطاله التقليد
٢٠٥	٥٨٩ » أحكامه مؤيدة بالحجة والمصلحة
٢٠٥	٤٤٣ » » المتعلقة بالمستقبل ٢١٢
٦٤١	٥٢٠ و ٦٢٨ القرآن اختلاف التذييل في فواصله
٦٤٣ و	٣٢٢ الفرق بين التشابهات بالعطف
٦٣٧ و ٣٩٢	الفرق بين نهى نبينا ونهى نوح عن الجهل

صفحة	صفحة
القرآن أساليبه ولا سيما في فوائح الكلام	٤٠٦٣٢٤
سنن الله	٤٦٩
» تناسب آياته وتناسقها ١٢٥ و ١٧	١٤٨
» تناسب سورته ٢٨٣ — ٢٩١	٢٤٨
» تنوع أساليبه ٣٢٣	» اعجازه بإيجازه (راجع إيجازه)
» تواتره وامتيازه على الحديث ٣٤١	» » بلاغته (راجع بلاغته)
» توقف دعوة الاسلام على تبليغه	» » في مفرداته ٣٨٥ و ٦٤١
» لوجوب تعميمه وترك المسلمين لذلك	» اعراض المقلدين والمستكبرين عنه
» وكون قارئه وسامعه كالمتلقي له عن	٤٢٦ و ٤٠٤
الرسول ٣٤١	» » المشركين وأهل عصرنا عن
» حجته على المقلدين ٣٠٥ و ٤٢٦	دلالته على نبوة من جاء به ٣٤٧
» حكم تعريضه بالتحريم وحكمته ٦٩	» اغلاط المفسرين فيه ٦٦٠
» » من أكر شيئا منه ٦٠١	» إيجازه المعجز ٣٠٣ و ٣٠٧ و ٤٥٢
» حكمة اختلاف تذييل فواصله ٦٤١	» بركة تفسيره ٦٢٠
» حكمة قراءاته ٣٥٢ و ٦٤٣	» بلاغته ٦٣ و ٢١٢ و ٢٢٤ و ٣٠٣
» دعوى أشماله على علوم الكون ٣٩٥	» و ٣٠٧ و ٣٢٣ و ٣٢٩ و ٣٣٤ و ٣٤٨
» دقائق عباراته ونكتها ٣٩١ و ٤٠٤	» و ٣٥٢ و ٤٠٤ و ٤٢٥ و ٤٨٥ و ٥٢٣
» و ٤٠٦ و ٥٨٢	» و ٥٧٨ و ٥٨٢ و ٦٣٤
» دقائق العطف فيه ٣٢١ و ٣٦٥	» بيانه للامور المستقبلية ٤٩١ و ٥٠٢
» و ٤٥٢	» تأثيره ١٢ و ١٤٠
» دلالته على نبوة من جاء به ٣٨٨ و ٣٢٦	» تأويله في المستقبل ٤٩١
» ردزعمهم أنه أساطير الاولين ٣٤٨	» ترتيب أسماء الرسل فيه ٥٨٦
» ان النبي درسه ودارسه ٦٥٨	» تصديقه للكتب قبله ٦٢٠
	» التعارض الصوري فيه ٣٤٥ و ٦١٤
	» تفاوت الصحابة في فهمه ١٧٢
	» تفنيده ما روي من طعن ابن أبي
	» شرح فيه ٦٢٤

صفحة	صفحة
٣٩٤	القرآن. الرسل الذين سبهم وحكمة ترتيبهم القرآن. كونه لم يفرط فيه من شيء
٥٠٢	٦٠١ و ٥٨٦ » لكل نبأ فيه مستقر
١٩٨	» الروايات الضعيفة في أسباب نزوله » مأخذ العقائد والاحكام
٦٤١	٤٤٦ » مترادفاته وبلاغتها
٦١٤	» سعة أحكامه ويسرها ٠٢٢٣ » مشكلات قراءاته
٢٣٧	» سماع كبراء قریش له سرأ وأقوالهم » نسبة منكرات المسلمين اليه
٤٠٦ و ١٨	٣٨٣ فيه » نظمه
٣٦٥	» سنته في تفريق المسائل والاحكام » نكت التقديم والتأخير فيه
٦٤٤ و	١٢٦
٦٦٠	» صدق وعيده ٥٠٢ و ٣٠٣ » هيئته على الكتب قبله
	» ظهور أسرارہ لبعض الناس دون قریش . اقتراح كبرائهم على النبي طرد
	بعض ٥٨٨ فقراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم إياه
٣٧٣	» عجز النبي عن مثله ٣٤٦ لعمه ٦٦٦ قولهم فيه
٣٤٩	» عدم سؤال أجر عليه ٦٠٩ » جزمها بكون النبي أميا
٣٧٢	» التعارض والتعارض فيه ٦١٤ و ٣٤٥ » كفرها بجحد لا تكذيب
٥٦٩ و ٤١٠	» عموم الخطاب فيه ٥٠٤ » وثنيها
٧	» » دعوته لكل من بلغه ٣٤١ القسيسون والرهبان وتأثيرهم
	» فهم المؤلف الخاص وتحقيقاته فيه قصص القرآن. دلالتها على النبوة وحجتها
٣٤٨	٣٨٢ و ٣٥٣ و ٤٢٦ و ٤٢١ و ٣١٦ حتى على كفر هذا العصر
٦٠١	٥٠٨ و ٥٠٠ - ٤٩٠ و ٤٦٨ و ٤٦٤ القطعي الدلالة والرواية
٤٧٠	٥١٦ و ٥٣٤ و ٥٣٩ و ٥٤٥ و ٥٤٤ القلم الالهي. كونه أول الخلق وتأويله
٥٥	٥٨٨ و ٥٨٨ و ٥٩٧ و ٦٠١ و ٥٨٨ القمار. أحكامه
	» فوائد قصصه وامتيازها ٣٤٨ القياس الصحيح والباطل في الدين وفصل
٤٢٩ و ١٩٠ - ١٥٢	» كشفه للحقائق المجهولة ٤٩١ الخلاف فيه
٢٤٠	» كونه أدل على النبوة من القيامة. سؤال الرسل فيها
٣٦٠	المعجزات الكونية ٣٨٨ كبرى ووسطى وصغرى
	» كونه أساس الدين ١٣٩ و ١٩٨

صفحة	صفحة
وشر ما عرفنا ٦٦٧ باستقباح الشرع	ل .
١٣٧	الكتاب المين لكل شيء ومرادفه ٣٩٤
١٧٦	٤٦٩
٥٦٥	» والسنة : ساحتها ويسرها ٢٣٣
كلمات الله لا مبدل لها ولا لمضمونها ٣٧٨	كتابة الله الرحمة على نفسه ٣٣٣ و ٣٢٥
٢١٤	الكتب الاسلامية الجامعة ١٤٤
٣٦٣	كتب أهل الكتاب ومزاياها ٨
لطف الله في ذاته وصفاته وأفعاله ومراتب	» الفقه ومسائلها التي سكت الله ونهى
٦٥٣	التي عنها ١٥١
٤٧٦—٤٧١	» النصارى في نظرنا ٢٥٨
٠٦٤٦	الكثرة . الفخر بها وانكاره ١٢٣
١٩٩	الكذب على الله وادعاء الوحي ٦٢٣
» لا تدركه الابصار وهو يدركها ٦٥١	الكشف وقول الاستاذ الامام فيه ٣١٩
٦٣٣	» وكونه ليس علما بالغيب ٤٦٣
م	الكعبة . جعلها قياما للناس وكونه دليلا على
٤٧٠	علم الله وحكمته ١١٧
الماء مبدأ العالم	الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة
٤٧٠	٣٣٥
وهل ينافي لعناهم والخلاف في نزولها	» تشبيههم بالصم البكم العمي ٤٠٤
٢٤٩	» تمنيتهم العودة الى الدنيا ٣٥١
٦٥٧	» شهادتهم ٢٣١
مالك . مذهبه في النصوص والمصالح ١٩٢	(مهم الشهوات البدنية والنفسية المتفرنجون . اضعفهم الدين ٣٠٥
٢٢	كالرياسة والعلو واستدلال الضعفاء ٣٦٨
٥٥٩	كفارة اليمين ٤٦٦ و ٤٣٦ و ٣٦٦
٥٨٤ و ٥٧٠	الكفر . بم يتحقق ١٣٧ و ١٠١ و ١٠٢
١٤٤	٣١٣ و ٦١٩ كونه تقليدا وعناديا ٤٤٧
٢	كونه مخلوقا ٦٦٩ و ٦٧٢ معناه لغة المحبة والمودة . معناه

صفحة	صفحة
المحرم بالنص لا يباح لتخلف عنه ٧٣	اتخاذ وأمه إلهين ٢٦١ من الله
٨٨	عليه ٢٤٤
لذاته ولسد الذريعة ٩٠ ومق يباح	مسيح الهند القادياني الدجال واستدلاله
كل منها ١٨٢	بالفأحة على مسيحته ٣٩٥
محمود نشابه (الشيخ) ٤٦٨	مسيحة الكذاب ٦٢٤
المدنية الأوربية. مفسدها ٣٦٩	المشركون اقتراحهم الآيات ١٢٥ و ٣١٠
مذهب أهل السنة. ماهوه ٥٥٢	٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠ . انكارهم واعترافهم
المراهنه المشروعة ٩٨	بشركهم في الآخرة ٣٤٤ تفاوت أصنافهم في
مريم. تأليها وعبادتها ٢٢٦ و ٢٦١	انهم والكفر ٣٤٦ الحجة عليهم
المزني . إبطاله التقليد عن الشافعي ٢٠٨	بجأهم ووجدانهم ٤١٧ رد اقتراحهم
المستقر والمستودع ٦٣٩	أزال كتاب وملك من السماء ٣١٠
المستقلون. حججهم على المقلدين ٤٢٦	مشيئة الله وعدم تأثير مخلوق فيها
المسلمون. افتنانهم بالافرنج ٣٠٥ أمرهم	٥٧٥ وكونها لا تنافي اختيار الانسان
بالجماعة ونزهم عن الفرقة ٥٠٥	٣٠٢ و ٤٠٢ و ٦٥٩
تفضيل العرب منهم بالعدل والرحمة	المصالح. اعتبارها في المعاملات ١٩٣ و ٢٩٧
٣٧٠ حالهم في دينهم ودنياهم وأوقافهم	رعيتها في أفعال الله وأحكامه ٣٩٠
٤٩٧ حالهم مع غيرهم في العصر الاول	المصلحة. تقديمها على النص ١٩٤
٢٣ صحة عقودهم وشروطهم ١٦٨	المصلحون لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
عدلم في أهل الذمة وفساد أمرهم	والمفسدون بالضد ٤١٩
بتركه ٢١٤ لو كانوا عاملين بالقرآن	المضارع. معانيه واستعمالاته ٤٤٧ و ٦٣٢
٢٣٧ هلاكهم بتعاديتهم ٤٩٣ — ٥٠٥	المعاصي. تأثيرها الذاتي والديني ١١٣
المودة بينهم وبين أهل الكتاب وضدها	المعاملات. اعتبار المصالح في أحكامها ٩١
وتأثير الدين والافرنج في ذلك ٦ —	و ١٩٧ توقف فسادها على النص ١٩٤
١١ والجاهلية ٠٢٠٤	مماوية. الخلاف والتفرق في لئه ٦٦٧
المسيح. تفويضه جزاء متخذه إلها إلى	المعجزة الكبرى لتينا ٢٥٥
الله وعدم شفاعته لهم ٢٦٨ دعوته المعروف.	مق يسقط وجوب الامر به ٢١١
إلى التوحيد وسؤاله يوم القيامة عن العقبات ملائكة أم لا	٤٨٢

صفحة	صفحة
الميسر تحريمه وأنواعه ومضاره ٥٥-٦٣	٤٥٠
٤٢١	٢٢٨
ن	٤٦٧-٤٥٦
نينا (ص) آيته الكبرى وما فيه من الآيات	٦٦٠
٣٨٧ راجع (القرآن) اجازته	٦٦٠
الاجتهاد ولو خطأ ٦٨ اجتهاده ٤٢٩	٥٤٥
الاحاديث في كفر أبويه ونجاتها	٤٦٩ و ٤٧٧
٥٤١ اخباره بملك أمته وبفرقها	المقلدون. إضاعتهم الدين ٣٠٥ اضطرابهم
وتعاديها ٤٩٥ اقتراح الآيات عليه	٥٧٥ و ٥٧٨ تحريفهم
وجوابه ١٢٥ و ٣١٠ و ٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠	التصوص ٥٠٦ حاله في الدنيا
أقوال كبراء قريش فيه ٣٧٣ و ٦٥٨	والآخرة ٣٥٤ شأنهم في الفقه وعدم
اكمل الدين به وتمييد الرسل لذلك	٤٠٤ و ٣٤٧
٨ و ١٢ و ٨٥ أمره باتباع ما أوحى إليه	المقوقس. كلامه مع رسول النبي ٣
٦٦١ أمره بالاعتداء بهدي الانبياء	الملائكة. اقتراح المشركين أنزالهم عليهم
٥٩٥ أميته من دلائل نبوته ٣٤٨	وجوابه ٣١٢ تمثلهم في الصور وتلقي الوحي
إيذاء الكفار له ٣ إيذاؤه هو وآله	والالهام منهم ٣١٥ و ٦٢٦ الحافظون منهم
٥٥٠	٤٨٢
بطلعه في أبويه أو عمه	٤٨٤
بسته العامة (راجع دعوته)	٢١١
٤٠٥	٣٧٧
تأثير رؤيته في الهداية	٣٧٧
٣٧٧	٣٧١ و ٣٠١
تسليته بصبر الرسل	٥٩٧
٣٧١	٥١١
تعبه وحزنه لكفر قومه ٣٠١ و ٣٧١	٤٥٨
٥٩٧	٣٧١
تفضيله على الانبياء	٤٤٨
٥١١	٥٧٩ و ٤١٩
تقويضه أمر الدنيا إلى الناس م ٥١١	٤٤٨
٤٥٨	٥١٠ و ٤١
حبه عصبية وحبه ذينا	٤٤٨
٣٧١	٤٤٨
حزنه ونهيه عنه وتسليته	٤٤٨
٤٢٩	٤٤٨
حكمة بالنص وبالاجتهاد	٤٤٨
٥١٠ و ٤١	٤٤٨

صفحة	صفحة
من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا	نينا ختمه للنبيين وكال دينه وكتابه
علم الغيب ولا يملك التصرف في السكون	٦٦٠ و ٥٩٩
٤٢١ وليس ملكا	» خصائصه
٣٤٢ نينا معرفة أهل الكتاب له كانيائهم	» خوفه من الله قسبان ٢٣٢ و ٢
٦٠٩ مودة في قرباه ومودتهم	» دعاؤه لامته واستجابة بعضه ٤٩٣
٥٨٩ نسبة أولاد قاطمة اليه	» دعوته وتبليغه ٣٠٩ و ٣٤١ و ٦٢١
» لسيانه وسهوه وحظ شيطانه وكونه	» دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨
٥٠٨ أسلم	» رأيه في تأثير النخل وماء بدر ٥١١
١٧٥ نعيه في سورة النصر	» رساله إلى مصر وعمان ٤٣
٣٨٢ نهيه عن الجهل ونهي نوح عنه	» سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦
٣٢ هديه في الاكل والشرب	» ٦٦٠
٥٥٥ التبط قوم ابراهيم	» سيرته في سياسة الامة ١٤٠
٦٢٤ النبوة مدعوها كذبا	» شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨
٦٧ و ٥٤ التبيذ وكونه غير الحمر	» شربه التبيذ دون الحمر ٨٧ و ٩٤
٩٥ و ٨٧ نبيذ سقاية الحاج	» شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦
١٣ و ٤ الشهادة لله وأنواعها وبما جاء به	» ٣٣٩ النجاشي (أصحمة) اسلامه
» كتبه إلى الملوك والرؤساء	» ٣ النجاة (راجع الآخرة والجزاء)
» كراهته السؤال عن الاحكام وما لا	» النجوم الاهتداء بها وعددها وابعادها ٦٣٧
٦٤١ يعني ونهيه عنه ١١٦ و ١٤١ و ١٤٦	
» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بينة نذر ترك المباح	١٩
من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠ الزرد تحريمه وكونه مبسراً	٥٦
» هاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل النسيان عدم المؤاخذه به	٥١٥
» على الامة ولا عليه من حسابها شيء نصر الله المؤمنين كالمرسلين وشرطه ٣٧٩	
٤٣٨ — ٤٤٢ و ٥٠١ و ٦٦٢ ولا يملك النصارى استتباطهم عبادة مريم من كتبهم	
» ما يستعجله الكفار من العذاب ٤٥٤	٢٦٢ تأثير الافرنج في مشارقتهم ٩
» ولم يشرك بالله قط ٤٥٣ ولم يطلب	» تأثير القسوس والرهبان فيهم ٢
» أجره على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن	» عقبتهم في الجن والشياطين ٦٤٨

صفحة	صفحة
٤٠٢	١١-٣ مودتهم للمسلمين
٦٥٩	التصراية : كونها ملة خاصة مؤقتة وأشهر
٥٢٩	آدابها وقربها من الاسلام ٩-٧
٦٨	النصوص. الاستغناء بها عن السؤال ١٤٦
١٩	وعن القياس ١٧١ و ١٧٦ أنواع دلالتها
٦٥٣	٢٠٠ تأويلها لتوهم لوازم باطلة لها
	٦٥٦ التفسير في فهمها ١٦٨ الفرق
	فيها بين العبادات والمعاملات ١٦٨
٥٦٨ و ٥٦٤	١٩١ و ١٩٨ وحدانية الألوهية والربوبية
٦٢٣	٣٢١ النظر والاعتبار بمواقب الامم
٣٠٩	٤١٤ نعم. البطر والفرح بها
٦١٢	» غرور أهلها وزوالها بكفرها وزيادتها
٣٠١	بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من
٥٧٧	شكرها
٢٦	نعم الآخرة جسماني وروحاني
٦٦١	النفس. إضافتها إلى الله
٢١٦	» الكفر بتعظيمها وتحقيرها
	» كونها مثني لكل انسان
	» الواحدة التي خلقنا منها
٣٠٤	نقل الكلام بالمعنى مفسدة له
٦٤٩ و ٦٤٦	» المخالف لا يعتد به
٣٣٠	نوح أول رسول
٥٨٨	» والانباء من ذريته
٢٢٨ و ٢٢١	التور. حقيقته وكونه خسيا ومعنويا
٣٦	النوم وفوائده
	١٣٥
	١٤ اليونان مراتب الجن عندم
	٧٧٤

هـ - و - ي

هجرة الصحابة إلى الحبشة

فهرس لبعض السكلم المفردة التي حقق منهاها في هذا الجزء

صفحة	صفحة	
٦٥٨	٥١٩	الابسال
٥٦٨	٣٨٠	الابتغاء
٥٧	٣٨٤	الاجابة
٢٦٤	٦٥١	الادراك
٣٢٠	٤٠٧	أرايتكم
٤١٢	٣٠٦	الارسال
٦٣٤	٣٨٤	الاستجابة
٣٨٠	٥١	الاستطاعة والاطاعة
	٣٢٠	الاستهزاء
٢١٩	٣٨٠	الاعراض
٤١٢	٥٥٩	الافول
٢٥١	٥٦٨	الاله
٧٦ و ٦٩	٣٠٦	الانزال من الله
٥٦٨	٦١٢	الانشاء
٣٤٦	٤٣٨	البأس والبؤس والبأساء
٦٢٥	٦٤٩	البديع ومادته
٦٣٠	٢٨٩	بين
٦٤١	٢٣٦	بكرة والبكرة
٣٠٥	القرن	التسييح
٣٨٠	٣٨٤	الجواب
٦٥٣	٣٠٦	التمكين
٤١٩	١٥١	الحكم
٣٠٦	٥٦٤	الحنيف
٥٥٥	٦٤٦	الخرق والخلق وما جانسها
٦٧ و ٥١	٦٧ و ٥١	الخر
٦٧ و ٥١	٦٧ و ٥١	

صفحة	صفحة	
٢٦٧	٢٦٦ الهول	النفس
٤٢٠	٣٨٠ الوظيفة	التفق
٦٢٦	٢٩٢ اليوم والايام	الثور
	٢٢٠	الجزء



فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة	صفحة	
	٣٨٤ و ١٨٤	الاستجابة، حقيقتها
١٣٢	٢٥١	الاطاعة والاستطاعة تحقيق معانها
	٢٦٤	التسبيح وسبحان تحقيق معانها
٢٢٩	٢٦٥	شهادة غير المسلمين على المسلمين . حكمها
	٣٥٤	المضارع استعماله بمعنى الماضي وبمعنى الشأن
٤٤٧		ومعنى « الذين يؤمنون »
٣٠٧	٧١-٧٣	مكنه ومكن له تحقيق معانها
٤٥٨	٥٨٧	الحساب وكونه تعالى أمرع الحاسبين
		الورق والحب، واليابس والرطب

تفسير القرآن الحكيم

المشهور باسم بتفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله وآيته المعجزة للانس والجان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم اذ كانوا معتصمين بحبلها، بما ثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين، مراعى فيها السهولة في التعبير، محتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الازهر حكيم الاسلام، الاستاذ الامام

الشيخ محمد عبده

أحسن الله ما به، وأجزل ثوابه

الجزء السابع

أوله (لتجدن أشد الناس عداوة) الخ وقد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة كالطبعة الاولى . وهو يوافق عد البصريين لها فيزيد على عد الكوفيين الذي عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات « تأليف »

الشيخ محمد رشيد رضا

منشئ مجلتي المنار

و حقوق الطبع والترجمة محفوظة له

الطبعة الثانية في مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى
ذَلِكَ بِأَن مِّنْهُمْ قِسِيَّيْنِ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا سَمِعُوا
مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِن
الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ
بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ — وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ
(٨٨) فَاتَّبِعَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق في محاجة أهل الكتاب وبيان شأنهم ، بهذه الآيات
التي بين فيها حالتهم النفسية في عداوة المؤمنين ومودتهم ، ودرجة قربهم منهم
وبعدم عنهم ، وكذا حالة المشركين — فقال :

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا . وَلَتَجِدَنَّ
أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ﴾ العداوة بغضاً ، يظهر أثرها في القول
والعمل ، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل ، خلافاً للجمهور الذين فسروها
بالمحبة مطلقاً . وفي كلمة « لتجدن » تأكيدان — لام القسم في أول الكلمة ونون

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان — أحدهما أنه للنبي (ص) وثانيهما أنه لكل من يوجه إليه الكلام ، وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان — أحدهما أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل ، والثاني أنه عام . لكل شعب وجيل ، ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسيأتي وأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أم الظهور . ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي (ص) فإن أشد مالاتي — بأبي هو وأمي — من العداوة والايذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والايذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفاً عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشدَّ الايذاء ليفتنوهم عن دينهم ، حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولاً وبالذات ، ولا ينفي هذا القول كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . وسيأتي ما روي في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم رداً — فهرقل ملك الروم في الشام حاول إقناع رعيته بقبول الاسلام فلما لم يقبلوا لجؤهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه رداً ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام ميلاً ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام ، وعرف أهلها مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا وكان القبط أسرع له قبولاً .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي (ص) إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : انه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى (فأخذه الله نكال الآخرة والأولى) فانتقم به ثم انتقم منه . فاعتبر بغيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) ان لنا ديناً لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشد هم عليه قريش ، وأعداء له اليهود ، وأقربهم منه النصارى ، ولعمري ما بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إياك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قوما فهم أمته ، فالحق عليهم أن يطيعوه ، واسنا نهالك عن دين المسيح ولكننا نأمرك به (أي هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الخبء ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر - الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي (ص) إلى ملك عمان جيفر بن الجلندي وأخيه عبد بن الجلندي ، فان عمراً عمداً أولاً إلى عبد لأنه أحلم الرجلين وأسهلهما خلقاً ، فبلغه دعوة الاسلام : فقال له عبد : يا عمرو انك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وودت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله الاسلام . قال فتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألني أين كان اسلامك ؟ قلت عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومه بملكه فقلت أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر يا عمرو ما تقول ، انه ليس من خصلة في رجل أفصح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستعمله في ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأي شيء . علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سأني درهما واحداً ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له البناق أخوه : اتدع عبدك لا يخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك دينا محدثا ؟ قال هرقل . رجل رغب في دين فاختره لنفسه ما صنع به ؟ والله لولا الضن بملكي لصنعت كما صنع . قال : انظر ما تقول يا عمرو . قلت والله صدقتك . قال عبد . فأخبرني ما الذي يأمر به وينهى عنه ؟ قلت يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان ، وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذي

يدعو اليه لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن أخي بضن بملكه من أن يدعه ويصير ذنباً ، اه المراد منه (وقد أسلم الرجال بعد)
فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولاً للاسلام . وان من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه إلا ضناً بملكه . وأن النجاشي [أصحمة] ملك الحبشة قد أسلمت معه بطائفة من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضي الله عنه ، ولم يعن المسلمون باقامة أحكامهم في تلك البلاد ، كما فعلوا في مصر والشام [مثلاً] وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا ، ولكن ورد أن النبي ﷺ قال « دعوا الحبشة ماودعوكم ، وانركوا الترك ماتركوكم » عزاه السيوطي في الحامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة ، وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ماخصه أن النبي ﷺ قال ما معناه : ان الله تعالى أراه - وهو يحفر في الخندق في وقعة الاحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى بأن يفتحها لأمة فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا ، ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها

وجملة القول أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقرهم من الاسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين ، وقد يظن بعض الناس ان سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة ، والمشركين في مكة والمدينة معا ، ومن بلغت الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لا يعنى بعداوة أهلها وبمقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه اليه الدعوة مواجهة ومشافهة ، ولذلك كان اليهود في الشام والاندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون في نصرهم على نصارى الروم والقوط ، ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كانت من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم في أول الاسلام

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تنزل أثر التنازع على المافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الإسلامية والنصرانية من البغي والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، ولكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشرقيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها ، فعلة العداوة والمودة خارجية لا دينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح في جملته لا تفصيله ، وينطبق على المختلفين في الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا كالأرمن والكلبيين ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية ، وترى بينهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن إلى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبينة في القرآن آتم البيان في عدة سور ومن أوسعها بياننا لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بياننا لأحوال المشركين سورة الأنعام التي تليها وهي من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والأخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين ، فمنها الكبر والعتو ، والبغي وحب العلو ، ومنها العصبية الجنسية ، والحمية القومية ، ومنها غلبة الحياة المادية ، ومنها الاثرة والقسوة ، وضعف عاطفة الحنان والرحمة ، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا ، وأكثر سخاء وإيثارا ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية إلا لأفادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به ، وتبريزهم على مشركي العرب فيه ، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وإيذاء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلعتهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والأندلس فانما كان لاجل تفيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم ، فهم لم يعدوا في ذلك عاداتهم ، ولم يتركوا ما عرفوا به

(المائدة . ص ٥) علة مودة النصارى للمؤمنين وحكمة جعل شريعة موسى خاصة ٧

شفتهم ، وهي أنهم لا يعملون شيئاً إلا لمصلحتهم
ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك
مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين
ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴾ أي ذلك — الذي ذكر من كون النصارى أقرب
مودة للذين آمنوا — بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية ،
ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعيم الدنيا والخوف من الله عز وجل والاقطاع
لعبادته . وأنهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق اذا ظهر لهم أنه الحق ، لان أشهر
آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من
المشهور فيها الامر بحجة الاعداء ، وادارة الخد الايسر لمن ضرب الخد الايمن .
فتداول هذه الوصايا ، ووجود اولئك القسيسين والرهبان ، لا بد أن يؤثر في نفوس
جمهور الامة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد
من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعاً واختياراً ، والرضا به اسراً وجهاراً ، وأما
اليهود فاذا أظهروا الرضا بذلك اضطاروا ، وأمسروا الكيد اسراراً ، ومكروا
مكراً كُبَّاراً

فذلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الامتين كافة . ففي
كل قوم خبيثون وطيبون ، (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون)
ولكن شريعة اليهود نفسها تربي في نفوسهم الأثرة الجنسية لانها خاصة بشعب
إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أم الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من
استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشاً وأضرارهم بالاستعباد وهي أمة الفراعنة — ولو أذن
الله لبني إسرائيل بعد أنجاهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخاطبوا الأمم التي كانت
فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الاسرائيليين وغيرهم —
كالشريعة الاسلامية — لغلبت تعاليم أولئك الوثنيين وشروهم على الاسرائيليين
لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثة لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ،
ولذلك أمروا بأن لا يقروا في الأرض المقدسة نسمة ما من كان فيها قبايلهم . وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفسد الوثنيين بعده
فان قلت : ان هذا الاصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، بمثل هذه
الشريعة ، يترتب عليه مفسد أخرى في أخلاق هذه الامة ، ولولم يكن من مفسده
إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن . التي كانت سبب اضطهاد الامم لهم
في كل مكان ، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم ، وعدم نفع أحد بشيء منهم ،
الا إذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه أو دفع ضرر ، ونجرد السواد الاعظم منهم
عن إيثار أحد غريب عنهم بشيء . - لكفى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم
ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، ويبانه أن تلك الشريعة كانت
مؤقتة لادائمة ، فكانت في العصر الاول هي الوسيلة الى تكوين أمة موحدة بين
أمم الوثنية ، وكان المصلحون من الانبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمنا
بعد زمن بالاصلاح المعنوي ، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهما
السلام ، حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسد الأثرة ، ثم جاء مصلح إسرائيل
الاعظم يسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك
بدعوتهم الى تقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ،
ومبالغتهم في الأثرة بالمبالغة في الإيثار (الذي تعبر عنه النصارى بانكار الذات)
ومبالغتهم في الجمود على ظواهر الشريعة بالمبالغة في النظر الى مقاصدها . فكره اليهم
السيادة والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بمحبة الاعداء ، وعدم الجزاء على
الايذاء . - وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بارسال خاتم النبيين
 والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق . الذي يعلمهم ويعلم
غيرهم كل شيء ، فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان
لا بالاحسان فقط

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرهم
وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الاصلاح ،
وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الاقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الايمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وما كان ذلك الاصر والاغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والاحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الانجيل في الزهد واذلال النفس وحرمانها

ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود الى الاسلام بطبيعة دين كل منهما وفاقاً لتعليل الآية الكريمة كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان ، واعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة الى الاسلام ، وإبرارته بصورته الصحيحة للانام - ، ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة ، وتخليهم عن مجارة الامم في العلم والحضارة ، ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أممهم في حلبة المدنية والثروة ، واسمائهم لنصارى الشرق وجذبهم اليهم ، واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقبهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للاقوام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وان كانت خيراً منها - الى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها ، ولولا ماأشرنا اليه من التنازع السياسي الديني بين دولنا ودولهم - لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم ، وانتشار الاسلام فيهم أعم ، لان الاسلام اصلاح في النصرانية ، كما ان النصرانية اصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الاسلامية ، ودين الله على السنة موسى وعيسى ومحمد (ص) واحد ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، إلى أن بلغ سن الكمال

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده وانه لذلك يجب أن يكون عاماً فيهم ، وإن نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع - فماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم ياق المسلمون مثلها من اليهود ولا

المشركين ، ويقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ - فان عندي
جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين .

[أحدهما] ان ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل
الذي هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررنا ، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين بل
كان للمسلمين صورة في مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التي طبعها في نفوسهم الاسلام -
صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب
التي كان ينشئها بطريرك الراهب وأمثاله ، ولو وُصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم
به مثيرو الحرب الصليبية ودعوا إلى قتالهم لنفروا خفاً وثقالاً

[ثانيها] ان ما في الانجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والايثار ،
والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر في أوربة على روح الحرب والأثرة والكبرياء
وحب السيادة في الارض - تلك الصفات التي كانت قد بلغت في عهد السلطنة
الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب
الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت
ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب ،
أو التنازع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم
روح الله عليه السلام ، وان رووا عنه أنه قال : ماجئت لالقي سلاماً على الارض
انما جئت لألقي سيفاً

فلم من هذا ان ما كان بين المسلمين والنصارى من عداوة فلما سببه بعد أحد
الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر
من دولهما ظاهر ، لا ينسب إلى طبيعة دينها الا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية
كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثاروا لأنفسهم
فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ،
فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بإيقادهم نار القتال بينهم ، فما زال أئمة
السياسة المضلون من الفريقين يتخذون الدين أخدوعة يخدعون بها العامة لتأييد
سياستهم حتى في الجناية على الدين وأهله

فان قيل: ان اليهودية أقرب الى الاسلام من النصرانية لانها ديانة توحيد، والنصرانية ديانة تثليث، والتوحيد هو أساس دين الله على السنة جميع رسله، وهو منتهى الكمال في العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب الا الشرك فالجواب عن هذا ان عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها يعدم عن الاسلام، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام، وإنما التأثير الأعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده الاخلاق والآداب، وإتنا نرى في كل عصر من المواد بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بفتن السياسة، وعصبيات أهل الرياسة، فلعنة الله على مثيري العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم، أو ارضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ في الآية ان الرهبان جمع راهب (كركبان جمع راكب) وهو المتبتل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التمتع بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة، فهو من الرهبة بمعنى الخوف، أو من رهب الابل وهو هزالها وكلالها من طول السير، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قس وجمعه قسوس — وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم : قس الابل يقسها [من باب نصر] قسا [بتثليث القاف] إذا أحسن رعيها وساقها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم ، لانهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعاً بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لا ينافي تأثيرها في تقريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولاً بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعمى في عهده كالحواريين — وقولاً آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي ، وسيأتي بعض ماورد في ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس لان التعجزة لا تراعى فيها المعاني ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أي وإذا سمع أولئك الذين قالوا انا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل — محمد (ص) — الذي أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر اليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أي تمتليء دمعاً حتى يتدفق الدمع من جوانبها الكثرتة ، أو حتى كان الأعين ذابت ومحات دمعاً جارياً ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذي بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له مانع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل ان من فيه للتبعض ، أي ان أعينهم فاضت عبرة ودموعاً ، عبرة منهم وخشوعاً ، لمعرفتهم بعض الحق ، اذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح تطبيقه على واقعة معينة كالذي تسمع في النجاشي وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار

نم بين تعالى ما يكون من مقالهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿ يقولون : ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ أي يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الإيمان . والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد عليه الصلاة والسلام ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبي الأخير الذي يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم في هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها : قال ابن عباس (رض) : ان الشاهدين هنام الشهداء في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وروي عنه أنه قال : هم محمد (ص) وأمنه ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : « قد بلغت » كأنه يقول : ان الشهادة للرسول تستلزم الشهادة على من خالفهم ، والا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على

اللام يرم القيامه وتكون حجة على المشركين والباطلين لكونها مظهر الدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (٢ : ١٤٣) لتكونوا شهداء على الناس) - في ص ٤ - ٧ ج ٢ وتفسير (٤ : ٦٨) ومن بطع الله والرسول) في (ص ٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿ وما لنا لا نؤمن بالله وما نباءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾
هذه آية قولهم ، والمعنى أي مانع يمنعنا من الايمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البار قليط روح الحق الذي بشر به المسيح ، والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صاحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل السكاملة ، والعبادات الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم اتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعدما كان من فسادهم في جاهليتهم ما كان ؟ أي لا مانع يمنعنا من هذا الايمان بعد تحقيق موجهه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم يعد منهم ويحشر معهم .

﴿ فأنابهم الله ، ما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين ﴾
أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن إيمانهم واخلصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها ، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الايمان . وقد علم من الآيات الاخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الالهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوصف في هذا العالم المخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)
وهاك ما ورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن أبي حاتم وابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله (ولتجدن أقرهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاؤا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة

١٤ الروايات فيمن أسلم من الحبشة ونزلت فيهم الآيات (التفسير ج ٧)

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : ما ذكر الله به النصارى قال : هم ناس من الحبشة آمنوا إذا جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن الزبير قال : نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نععم في الحلية والواحد من طريق ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وعروة بن الزبير قالوا : بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا إلى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ، ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه وأرسل النجاشي إلى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم ، فآمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقربهم مودة - إلى قوله - من الشاهدين)

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل بإسلامه وإسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسنن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم منهم قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون — إلى قوله — أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا)

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال أنهم كانوا برايين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن آمنوا وفاضت أعينهم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم الى أرضكم انتقلتم عن دينكم » فقالوا لن نتقلب عن ديننا . فأنزل الله ذلك من قولهم (واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول)

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الاشعريين منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الاشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، فأتوا النجاشي فقالوا ازهؤلا، قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل اليهم فجاءوا فسألهم ، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث في الامم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وان قومنا بغوا علينا وأخرجوا حين صدقناه وآمانا به ، فلم نجد أحداً نلجأ اليه غيرك . فقال معروف . فقال عمرو وصاحبه انهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وما تقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولدته عذراء . يقول . قال ما أخطأتم . ثم قال عمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جوارى لفعلت بكما ^(١) وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فأمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم . قال قائل : لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فله قرأ عليهم نبي الله ﷺ (القرآن) فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال : بعث (النجاشي) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا سبعة قيسيين وخمسة رهبانا ينظرون اليه ويسألونه . فلما لقوه قرأ عليهم ما أنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم (واذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاصي في رهط منهم ذكروا أنهم

سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : انه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاؤني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال ائذن لهم فمرحباً بأولياء الله . فلما دخلوا إليه سجدوا ، فقال الرهط من المشركين : ألم تر أيها الملك انا صدقناك وانهم لم يحبوك بتحياتك التي تحيي بها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تحيوني بتحياتي ؟ قالوا انا حينئذ بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة . فقال لهم ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ، ويقول في مريم انها العذراء الطيبة البتول . قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : ما راد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود ^(١) فذكره المشركون قوله وتغير له وجوههم فقال : هل تقرؤن شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم . قال : فاقروا ، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون * وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)

هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجه الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب إسلامه . ملخصها أنه كان مجوسياً وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظيموه كثيراً ، وعظمهم هو ونظاً بليغاً ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولاً لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

(١) أي مثل هذا العود في صغره

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثه نبي من نهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالآيمان به . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقى ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ولما لقي النبي (ص) ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده (ص) بالمال على شراء نفسه . وإن الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما آتاب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الاعظم ﷺ هو جزاء جميع المحسنين عنده الذين آمنوا كإيمانهم ، وخشعوا للحق كخشوعهم ، عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب ، على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ﴿أولئك أصحاب الجحيم﴾ أي أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم مشوى سواها أعاذنا الله منها

(٩٠) يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلٰلًا طَيِّبًا ، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك - ومنها حل طعام أهل الكتاب والزواج منهم ، وأحكام الطهارة ، والعدل ولو في الأعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب

« تفسير القرآن الحكيم » (٣) « الجزء السابع »

ومحتاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله الا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينا مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدت بها السورة ، ويتلوها العود إلى حاجة أهل الكتاب كما علمت فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم تجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاعتداء بها لا كتابا فنياً ولا قانونا يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على أن في نظمه وترتيب آيه من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدهش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة ، زائداً على ما علمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا : ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية ويظن الميالون للتقشف والزهد أنها مرتبة كمال تقربهم الى الله تعالى وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهاز والنساء ، إماماً كما تمنع الرهبان من الزواج البتة ، وإما في أوقات معينة كأشهر الصيام التي ابتدعوها ، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تعمدوا ترك التمتع بها تنسكوا وتقربوا إليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الإسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والري فهو تفریط أو تجاوز الأخلاق والآداب النفسية . كجعل التمتع بلذتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالي الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولا متكم . وهذا معنى قوله (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) أو - ولا تعتدوها هي - أي الطيبات المحللة ، بتجاوزها إلى الحباث المحرمة ، فالاعتداء يشمل الأمرين الاعتداء في الشيء نفسه واعتداءه هو بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه . وقد

حذف المفعول في الآيات فلم يقل فلا تعتدوا فيها - أو فلا تعتدوها - كما قال (تلك حدود الله فلا تعتدوها) ليشمل الأمرين . اعتداء الطيبات بنفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالامراف ، لأن حذف المفعول يفيد العموم . ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال :

﴿ إن الله لا يحب المعتدين ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن وطرائقه ولو بقصد عبادته . وتحريم الطيبات المحلاة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالالتزام وكلاهما غير جائز ، والالتزام قد يكون لأجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات ، وقد يكون لارضاء بادرة غضب ، باغظة زوجة أو والد أو ولد . من يحلف بالله أو بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام [ومثله ما في معناه من المباحات] أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف من يقول : ان فعل كذا فهو بريء من الاسلام ، أو من الله ورسوله وكل ذلك مدموم ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الأقوال . وفي الايمان وكمالاتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما ترك المحرمات - ولو بغير نذر ولا يمين - تنسكاً وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة ، فكان من بدعهم التريكة ، التي تضاهي بدعهم العملية ، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، كعباد بني اسرائيل ورهبان النصارى . وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات ، وقهر الارادة بمشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الاجسام ، ولا يستعملون الاواني لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر . وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجم الغفير منهم يعيشون في الاسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم الا ما يستر السوءتين فقط ، ويعبرون عن ذلك بكلمة « السيلين » العربية التي يستعملها الفقهاء ، لأنهم أخذوها - كما يظهر - عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم . ومنهم من يشد في وسطه ازاراً

بكيفية يرى بها باطن فحده ، والرجال والنساء في قلة الستر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والاخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحمة تسر شطر بدنهما الاعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء الهندوفاليونان ، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولاسيما النصارى فانهم على تفصيصهم من شريعة التوراة الجديدة الوطاة ، وعلى اباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع مايؤكل ويشرب ، الا الدم المسفوح وماذبح للاصنام قدشددوا على أنفسهم وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على ما فيها من الشدة والمبالغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الاعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم الى اعطاء البدن حقه والروح حقه ، لان الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما . وهذا هو الكمال البشري . فكانت الامة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الامم وأن تكون حجة لله عليها ، كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعه ، وتسخير قوى الارض والجو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلفها شوطا واسعا فيه ولما كان حب المبالغة والغلو من دأب البشر وشغبتهم في كل شؤونهم ما من شيء الا ويوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفريط - استشار بعض الصحابة رضي الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم ، وتركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات في تحريم الخبائث ، والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الاخبار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة الى تشديد الغابرين ،

(المائدة . س ٥) الروايات في تحريم الصحابة الطيبات على أنفسهم ٢١

وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدي المؤمنين، وهاك ماورد في هذه الآية من التفسير المأثور، وسيأتي في تفسير سورة الاعراف^(١) وغيرها ما يزيدك نوراً على نور : أخرج الترمذي وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله اني اذا أكلت اللحم انتشرت للنساء . وأخذتني شهوتي ، واني حرمت علي اللحم فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال : نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا : نقطع هذا كبرنا وترك شهوات الدنيا ونسيح في الارض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل اليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ « لسكني أصوم وأفطر ، وأصلي وأنام ، وانكح النساء ، فمن أخذ بسنتي فهو مني ، ومن لم يأخذ بسنتي فليس مني »

وأخرج عبد بن حميد وابو داود في مراسيله وابن جرير عن أبي مالك في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال نزلت في عثمان بن مظعون وأصحابه كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر^(٢) فقال بعضهم لا آكل

(١) أي عند تفسير قوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة)

(٢) أي عن عبادته اذ لم يكتفوا بما كان يعمل على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن الكمال أن يزيدوا على ذلك ، وانه لا بد أن يكون للرسول زيادات يخفيها عنهم رحمة بهم وتخفيفاً عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبي (ص) ليرى صلاته في الليل

اللحم ، وقال بعضهم لا أتزوج النساء ، وقال بعضهم لا أنام على فراش فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال « ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ، لمكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وآكل اللحم وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مـعود قال : كنا نقزو مع رسول الله ﷺ وأيس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة باثوب إلى أجل^(١) ثم قرأ عبد الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين)

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبي قلابة قال : أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله ﷺ فغلظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، وأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمر واواستقيموا يستقم بكم » قال ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة في قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل

(١) هذا نكاح المتعة اجازه النبي (ص) في السفر ثم حرمه ، ثم آجازه ثم حرمه على التأيد . وكانت حكمة اجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو حتى عزم أقوياء الإيمان على الجب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا وناهيك بما يتبعه من المفسد . فكانت المتعة تربية للفريقين وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى وإنما أبيحت للضرورة ومنع مفسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

الله لكم) قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء وتزهدوا منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم وأرادوا أن يتخذوا الصوامع. فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال «ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وخبرنا أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا فقال أحدهم أما أنا فأقوم الليل لا أنام، وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال: «ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير. قال لكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني» وكان في بعض القراءة في الحرف الأول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواه السبيل^(١)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال: قال النبي ﷺ «لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا»

وأخرج ابن جرير عن السدي قال: إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدكم على التخويف فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون: ما حقنا أن لم نحدث عملا؟ فان النصرى قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك^(٢) وأن يأكل بالنهار، وحرم بعضهم النوم، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لا يدنو من أهله ولا يدنون منه فانت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

«١» هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية من مجهول فإن كان لها أصل

فالمراد أن هذا حديث قديم حسب الراوي آية قرآنية

«٢» الودك الدهن والدم من اللحم والشحم

ما بالك يا حولا، متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تنطيبين؟ فقالت وكيف أنطيب وأمتشط وما وقع علي زوجي ولا رفع عني ثوبا منذ كذا وكذا : فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال « ما يضحكن ؟ قالت يا رسول الله الحولاء سألتها عن أمرها فقالت : ما رفع عني زوجي ثوبا منذ كذا وكذا ، فأرسل اليه فدعاه فقال : « ما بالك يا عتمان ؟ - قال اني تركته لله - لكي أتخلى للعبادة وقص عليه أمره - وكان عتمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ « أقسمت عليك الا رجعت فواتعت أهلك ؟ فقال : يا رسول الله إني صائم ! قال : أفطر - قال فافطر وأنى أهله . فرجعت الحولاء إلى عائشة وقد اكتحات وامتشطت ونطبت فضحكت عائشه فقالت : ما بالك يا حولا ، ؟ فقالت : انه أناها أمس . فقال رسول الله ﷺ « ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والزوم ؟ ألا إني أنام وأقوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا) يقول لعتمان « لا تجب نفسك فان هذا هو الاعتداء » وأمرهم أن يكفروا إيمانهم فقال (لا يؤاخذكم الله بالغو في إيمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال . أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلي بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالما مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرّموا طيبات الطعام واللباس إلا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بني إسرائيل . وهموا بالاختصاص واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية فلما نزلت بعث اليهم رسول الله ﷺ فقال « إن لا نفسكم حقا وإن لا عينكم حقا وإن لا هلكم حقا ، فصلوا وناموا ، وصوموا وافطروا ، فليس منا من ترك سنتنا » فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أن عبد الله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ . ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له فقال لامراته . حبست ضيفي من أجلي ؟ هو حرام عليّ . فقالت امراته هو عليّ حرام ، قال الضيف هو عليّ حرام . فلما رأى ذلك وضع يده وقال : كلوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره ، فقال النبي ﷺ « قد أصبت » فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال : أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال : كل فاني صائم ، قال : ما أنا بآكل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم قال نم ، فنام ثم ذهب يقوم فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن فصليا ، فقال له سلمان إن لربك عليك حقا وانفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال « صدق سلمان »

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله ﷺ « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل ؟ » قالت بلى يا رسول الله ، قال « فلا تفعل صم وافطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينك عليك حقا ، وان لزوجك عليك حقا ، وان لزورك^(١) عليك حقا . وان بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ، فان لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فان ذلك صيام الدهر كله . قلت اني أجد قرة قال « فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه . قلت وما كان صيام نبي الله داود ؟ قال نصف الدهر »^(٢) نقلنا هذه الاخبار والآثار من الدر المنثور وتركتنا بعض الروايات في معناها .

(١) الزور بالفتح الزائرون « ٢ » أي يصوم يوما ويفطر يوما كما في رواية أخرى

« تفسير القرآن الحكيم » « ٤ » « الجزء السابع »

وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها فان قيل ان المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت أنه الافضل من اعطاء البدن حقه - كاعطاء الروح حقه - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الاقتار حالهم معلوم . والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينهق مما آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعالمهم واسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلام كآل بيت الرسول (ع م) ولا لأدنام كالوالي . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتبعون ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك : كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسري السلف من التوسع في المباحات ، ويجعلونه حجة لاسرافهم . وخير الامور الوسط ، فراجع تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الامة الوسط (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما)

﴿ وكلا مما رزقكم الله حلالا طيبا ﴾ هذا تصريح بالامر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أي كلا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم - من الميتة بأبواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله - وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة [ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ممالك ، ملكا صحيحا ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد] وحال كونه مستلزما غير مستقدر في نفسه أو لفساد طرأ عليه كالطعام المنتن

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار ، طيبا غير مستقدر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وإنما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب كما عبر به في مثل قوله (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهو يعلم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع ومأوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن الامر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الامر بالشئ بعد النهي عنه المفيد للإباحة فقط كقوله (فاذا حللتم فاصطادوا) وإنما هو تصريح بأن امتثال النهي عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالانتفاع بها فعلاً ، إذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عمداً تقرباً الى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو اضعافاً للجسد توها أن اضعافه يقوي الروح ، أو لغير ذلك من الاسباب والعلل ، كمن يحرم على نفسه شيئاً بنذر لجأج أو يمين . وكل هذا مما لا يزال يندبى به كثير من المسلمين ، دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسها من الانعام أو نسلها تكريماً لها لكثرة تاجها ، أو تعظيماً لصنم تسيبها له ، كما تراه مبيناً في سورة الانعام التي بمده هذه السورة

وحكمة النهي عن ذلك ان الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوها حرقها ، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه ، أو ترك ما فرضه . ولاجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا اليها بقوله (١٧٢: ٢) يأبها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالقول والعدل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال « إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً . وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال (يأبها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم) وقال (يأبها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل بطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يارب يارب - ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم، وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السباحة من الأمم السالفة الذين كانوا يرون أن روح العبادة التقشف والشعوثة، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس يبيحان لهم ما عداها فيكونون أهلاً لاستجابة دعائهم، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلاً إلى ذلك المذهب البرهمي بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرئت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال.

فامثال هذا الأمر وذلك النهي معاً لا يتحقق إلا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلاً بلا تأم ولا حرج، بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظاً أنه من نعمة الله وفضله، ومن أسباب مرضاه ومشوِّبه، وأن مرضاه ومشوِّبه عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعم وشكره للمنع، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشعر الله ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكر له ذلك بالاعتراف والحمد والثناء، كما شكره بالاعتقاد والاستعمال وبذلك يكون عاملاً بالكتاب والحكمة.

فعلم مما شرحت أنه إن امتناع أمري، من الطيبات التي رزقها الله إياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها أتم يجنيه على نفسه في الدنيا ويستحق به عقاب الله في الآخرة، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وبما يترتب على ذلك من إضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كإضاعة حقوق امرأته أو عياله، ونهايتك به إذا انتصب قدوة لغيره، فكان سبباً اغلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدي بهم ما أحله الله تعالى : والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية فمن انتحل له نفسه كان مدعياً للربوبية أو كالمُدعي لها. ومن اتَّبِع في ذلك فقد اتخذ ربا كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وسيأتي في موضعه من التفسير.

﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ في الأكل وغيره، فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم، فإن انقضاء سخطه في ذلك من لوازم إيمانكم به، ومن اعتداء حدوده في الأكل والشرب الاسرافُ

فيهما، فانه قال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتمتع فهو من المسرفين ، ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين الامر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الاسراف في آية الاعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجرم بين حقوق الروح وحقوق الجسد : وبه يدفع إشكال من عساه يقول : إن الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ينافي هذه التزكية وان اقتصر فيه على المباحات . وكما أفضى التوسع في المباحات الى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوبا شرعا ؟ وكيف يحتاج فيه إلى امر الشرع . وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟ وبيان الدفع أن تزكية النفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفريط والافراط ، وقد خلق الله الانسان مركبا من روح ملكية وجسد حيواني ، فلم يجعله ملكا محضا ، ولا حيوانا محضا ، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والاحياء ، ، وجل من سنته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس . ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده ، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من يجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح أمته العامة . فان لم يعجز عن القيام بها كلها، عجز عن بعضها، او عن الكمال فيها غالبا . كما أنه يقل نسله ويحيي قبيثا ضعيفا او ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسيئا إلى نفسه وإلى الامة . والتمتع بالطيبات من غير اسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح ، ويستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه ، فان صحبته التقوى فيه وفي غيره تم التزكية المطلوبة

لأنكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحيانا مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الارادة ، وحسبنا منه ما شرعه الله لنا من الصيام ، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام ، فانه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحصيل ملكة التقوى اذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الحز الثاني وفي مواضع أخرى . فالصيام رياضة بدنية نفسية ، وجمع بين حرمان النفس في لذاتها مقصد التربية ، وبين تمتعها بها نوسلا إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة . أما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطمع عن أمر الشرع بهذا التمتع ، فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجنابة على أبدانهم وعقولهم وأهمهم بترك طيبات الطعام والنساء . وأما ما يقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فمعناه أنهم جعلوا كل همهم في حياتهم الدنيا التمتع الحسدي ولو بالحرام ، فلم يعطوا انسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني . وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يمتعون ويأكلون كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدي القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقضيه المطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال ، والتزام الحلال ، كهديه في سائر الاشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض . والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه ، فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع الى جانب الافراط والاسراف ، فيكونون كالانعام بل أضل لما ينجنون به على أنفسهم ، حتى قال بعض الحكماء : ان أكثر الناس يحفرون قبورهم بأنسانهم . يعني أنهم لاسرافهم في الطعام بصابون بأمراض تكون سببا لقصر آجالهم ، وإسراع الهرم فيهم . والقليل من الناس ينحرفون عنه ، إلى جانب التفريط والتقصير ، إما اضطراراً كلمة ترين البائسين ، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين ، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أحسن وأشق على النفس ، وأدل على الفضيلة والعقل ، وكل حزب بما لديهم فرحون

لا يخطر على بال المسرف أن يدعي أنه متبع هدي الدين في إسرافه ، وقصارى ما يعتذر به عن نفسه اذا عدل وعيب عليه إسرافه شرعاً أن يدعي أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له. وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع باقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي ، قلما يفتن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتصما بالفضيلة ، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التقشف هم الذين كثيرا ما يغترون بأنفسهم ويغتر الناس بهم . فهم على انحرافهم عن صراط الدين يدعون أويدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوي كون الغلو في التقشف من الدين فتعلقوا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على نصريحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لاجمالها وتطرق الاحتمال اليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتابا سماه (كتاب كسر الشهوتين) شهوة البطن وشهوة الفرج وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية ، ونراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلاً قط وبعضها ضعيف أو موضوع . فمن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ ، هي :
(١) « جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فإن الاجر في ذلك كاجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع ، عطش » (٢) « لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه » (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل ؟ قال « من قل مطعمه وضحكه ورضي بما يستر به عورته » (٤) « سيد الأعمال الجوع وذل النفس لبس الصوف » (٥) « البسوا واشربوا وكوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة » (٦) « الفكر نصف العبادة وقلة الطعام هي العبادة » (٧) « أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعاً وتفكيراً وأبغضكم عند الله كل يؤوم وشروب » (٨) « لا تبيتوا القلب بكثرة الطعام والشراب فإن القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء .

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الأحياء عند كل حديث من هذه الأحاديث إنه لم يجد له أصلاً وأقره المرتضي الزبيدي شارح الأحياء على ذلك

ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا الاحياء الاتقياء (ومنه) اكلوا العلق واسوا الخرق شعثا غير اراهم الناس فيظنون أن بهم داء وما بهم داء ويقال انهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وان استطعت ان يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فانك بذلك تدرك شرف المنازل ونحل مع النبيين الخ فهذا رواه احمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات وفي اسناده حبان بن عبد الله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الاحياء ، وفي الاوصاف تقديم وتأخير .

وجملة القول أنه لم يورد في جملة تلك الاحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة امعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معي واحد والكافر في سبعة امعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معي واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . ولغيرهما فيه بضعة اقوال منها انه مثل للمبالغة في هم الكافر بالتمتع وحديث عائشة « ما شبع رسول الله ﷺ ثلاثة ايام تباعا من خبز الخنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

واما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو انه كان يأكل ما وجد فتارة يأكل اطيب الطعام كالحوم الانعام والطيروالدجاج، وتارة يأكل اخشنه كخبز الشعير بالملح او الزيت او الخل، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر، ولكنه ما كان يهتم امر الطعام . وانما كان يعني بأمر الشراب ففي حديث عائشة في الشماثل للترمذي « كان احب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد » وفي سنن أبي داود انه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين او قرية بينها وبين المدينة بومان) قال العلماء يدخل في ذلك الماء القراح والماء الحلى بالعسل او قمع التمر والزبيب ونحو ذلك والتفصيل في كتب السنة

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَئِنْ يُوَاخِذْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَّ رَتَهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَلِكَ كَفَّ رَتَهُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ أَيْمَانَكُمْ ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا يارسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ما قبلها فقرأت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم - إلى قوله - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال : اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ، فانمت عليه أوخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) أن تتركه وتكفر عن يمينك (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) قال : ما أقمت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قال هما الرجلان يتبايعان يقول أحدهما : والله لا أبيعك بكذا . - ويقول الآخر : والله لا أشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن إبراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتجيشن والله لتأكلن ، والله لتشربن - ونحو هذا ، لا يزيد به يمينا ولا يعتمد به حلفا ، فهو

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور . وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الام والبخاري ومسلم في صحيحهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفى التفسير المأثور من حديث عائشة قالت أنزلت هذه الآية (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) في قول الرجل : لا والله و- بلى والله و- كلا والله ، زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له وغيره عنها هو القوم يتدارءون في الامر يقول عدا لا والله ، ويقول هـ- ذا كلا والله - يتدارءون في الامر لا تعتد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذي تشهد له اللغة في تفسير ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة . وقد لخص الاقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير وبدأ بالقول الراجح وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله (قال) وهذا مذهب الشافعي ، وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن وهو قول أبي حنيفة وأحمد . وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أي بما صمتم عليه منها وقصدتموه . اهـ فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذي تدل عليه ألفاظ الآية اذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعويل عليه في كل ما اختلفوا فيه

فاللغو في الاقوال كالعبث في الافعال وهو مالا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام مالا يعتد به ، وهو الذي يورد لاعن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصفير ونحوها من الطيور

الى أن قال - ومنه اللغو في الايمان أي مالا عقد عليه ، وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبیت الفرزدق الآتي

وقال في مادة [عقد] : العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل في الاجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرها ، فيقال عاقدته وعقدته ، وتعاقدا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم) وقرئ (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الايمان) وقرئ (بما عقدتم الايمان) اهـ وأقول التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عباس عن عاصم . وقرا ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدتم) من المعاقدة ، وكتابة الكل في المصحف واحدة - هكذا «عقدتم» بدون ألف .

وما في قوله «بما عقدتم» مصدرية، قال الزمخشري: بتعقيدكم الايمان وهو توثيقها بالقصد والنية ، وروي أن الحسن رضي الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان عنده الفرزدق فقال : يا أبا سعيد دعني أجب عنك فقال :

ولست بأخوذ بقول تقوله اذا لم تَعْمِدْ عاقدات العزائم

ثم أقول ان مافسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين عقدا ، وقد يكون العقد في غير الاطراف . فهو كما قال في لسان العرب تقيض الحل ، فعقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها بالمبالغة في توكيدها ، فهو كعقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى في سورة النحل (١٦: ٩١) وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها - الى أن قال - ٩٢ ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) فاستعمل في الايمان النقض الذي هو ضد الابرار، وهما في الاصل للخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذي هو ضد القتل فيها ، وكلاهما قريب من الحل الذي هو ضد العقد . فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن المواخذة في الايمان انما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة بالغو (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحل اليمين وينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرام . وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف « والله بكسر الهاء وعقد اليمين ... » للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يحركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة . فهذه هي اليمين التي يأتي من يحنث بها ويحتاج الى الكفارة وقد بين الله ذلك بقوله

(فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو الستر والتغطية . ثم صارت في اصطلاح الشرع اسماً لأعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات أي تغطيها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به في الدنيا ولا في الآخرة ، فالذي يكفر عقد اليمين اذا نقض أو أريد نقضه بالحنث به أحدهذه المبرات الثلاثة على التخيير . وأدناها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناها الذي تتقشفون به أحياناً، ولا من أعلاه الذي تتوسعون به أحياناً كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الألوان وما يتبعها من العقبة (الحلوى والفاكهة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامة اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه مادونه مما يأكلونه قليلاً في بعض الايام اذا طسيت أنفسهم (أي قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود اليها نشاطها . ولكن الاعلى يجزى . على كل حال لانه من الوسط وزيادة ، وربما كان هو المراد بالاًوسط ، أي من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم . وقد روي ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل . وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة بالأعدل، وهو ما بيناه أولاً . وعن ابن عباس في رواية أخرى انه قال: من عسرهم وبسرهم وعن ابن عمر انه قال في تفسيره: الخبز واللحم، والخبز واللبن، والخبز والزيت، والخبز والخل . وفي رواية أخرى عنه نحو ما تقدم إلا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم

قال : ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين تجب عليهم الكفارة في رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون وبعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أي الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والاول أظهر . وعلى هذا يكون الثريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان النمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول وقدروي أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف وجهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من أوسطه ، فيجزيء إذاً كل ما يسمى كسوة وأدناه ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . وانظahr المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والازمنة كالطعام فيجزيء في مصر القميص السابغ الذي يسمونه [الحلاية] مع السراويل أو بدونه فهو كالأزار والرداء أو العباة في العصر الاول وفي العباة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها وعن حذيفة ولم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزيء ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كمة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء الى اجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي ، وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أر كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلنسوة : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو ان اضافة الكسوة الى المساكين كإضافة الاطعام اليهم . فإن

كان يكفي في الاطعام تمرة أو تفاحة لانه يقال لغة: أطعمه تمرة أو تفاحة - يكفي ما ذكر من الكسوة، والاول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه، وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترتي، فالاطعام أدناها والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد من الكسوة ما يشمل القلانسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترتي ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة

وروي عن الحسن وابن سيرين ان الواجب ثوبان ثوبان. وروي الثاني عن أبي موسى أنه فعله . وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها، وعن الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطاوس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي ثوب جامع كالمحفة والرداء، وكان لا يرى الدرع والقميص الخارونحوها جامعاً، وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ما شئت . وروي العوفي عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو شملة . وعن مالك واحمد : يدفع لكل مسكين ما يصح أن يصلي فيه إن كان رجلاً أو امرأة كل بحسبه . وهذا يوافق ما اخترناه لان الناس يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فمعناه إعتاق الرقيق، فالتحرير جعل القن حراً . والرقبة في الاصل العضو الذي بين الرأس والبدن، ويعبر بها عن جملة الانسان، كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الانعام - ولفظ الظهر عن المراكب . وغلب استعمال الرقبة في المملوك والاسير، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير (العتق) وفك الاسرى، كقوله تعالى (فك رقبة) والذي يسبق الى فهمي أن سبب التعبير عن المملوك والاسير بكلمة الرقبة هو ما فيها من الدلالة على معنى الخضوع، فان المملوك يكون بين يدي السيد منكس الرأس عادة ، وإنما تنكيسه بحركة الرقبة، وكذلك

الأسير مع من يأسره وكانوا يضعون الأغلال في أعناق الأسرى وإذا أمر السيد عبده بأمر يحني رقبته إذ عانا لأمره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأسا أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت أن وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الإنسان لأنه يزول بقطعها وعمل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا ؟ فقال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر لا يشترط فيجزى عتق الكافرة عملا باطلاق الآية وقال الجمهور ومنهم الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق يشترط ذلك حملا للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال (فتحرير رقبة مؤمنة) كما يحمل المطلق في قوله تعالى (وأشهدوا إذا تباعتم) على المقيد في قوله (وأشهدوا ذوي عدل منكم) واحتجوا أيضا بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال الزكاة وذبايح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط أن يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي نعم أن الإسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة وبين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنب إنما يرجى بما في العتق من إعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال بأجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه إن وجدا ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

(فمن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام) أي فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة أيام وهي أدنى ما يكفر به عن يمينه فإن عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فإن لم يقدر رجلي له عفو الله بحسن نيته وصحة عزيمته والظاهر أن المستطيع من يجد ذلك فاضلا عن نفقته ونفقة من

٤٠ مباحث في الايمان (١) تحريم الحلف بغير الله (التفسير ج ٧)

يعول، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهماً، وعن إبراهيم النخعي من عنده عشرون درهماً، وعن الحسن من عنده درهماً، واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الايام متتابعة لقراءة شاذة في الآية، وأجاز غيرهم التفرق لان القراءة الشاذة ليست قرآناً ولم تصح هنا حديثاً فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ للآية

﴿ذلك كفارة ايمانكم إذا حلقتن﴾ بالله أو باحد أسمائه وصفاته فحشتم أو أردتم الحنث وقيل «إذا» هنا لمجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتي دليله من السنة

﴿واحفظوا ايمانكم﴾ فلا تبدلوها في كل أمر، ولا تكثرُوا من الايمان الصادقة فضلاً عن الايمان الكاذبة، وهو وجه في قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم) وتقدم تفسيره في سورة البقرة - وإذا حلقتن فلا تنسوا ما حلقتن عليه ولا تحشوا فيه إلا لضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ أي مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذي يحبه ويرضاه ويكون سبباً للمزيد عنده

(مباحث في الايمان)

﴿١ - لا يجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته﴾ قال ﷺ «من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله» رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر، ورويا عنه أيضاً أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال «ان الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صبي أن يهودياً أتى النبي ﷺ فقال انكم تنددون (أي تتخذون لله أنداداً) وإنكم تشركون - وتقولون : ما شاء وشئت وتقولون : والكعبة فامرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

بخلفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أي لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعاً ثم نهى عنه لقول اليهودي

وروى أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ: فقد أشرك. وروى بهما . وروى أحمد والبخاري وأصحاب السنن عن ابن عمر قال : كان أكثر ما يحلف به النبي ﷺ يحلف « لا ومقلب القلوب » وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فإذا لافرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء في حكمه قليل حرام وقليل مكروه تحريماً وقليل تنزيهاً . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشئ . معظماً له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتي بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالاول المحرم بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمته من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذباً ولا يحلف بالبدوي ولا بالتبولي وأمثالها كاذباً . والثاني حرام ، والثالث منه المكروه وهو ما فيه شبهة تعظيم ديني ، ومنه المباح وهو ما ليس فيه ذلك . وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأفتينا بما نصه (ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر)

صح في الأحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة فإن بعض العلماء قال ان النهي للتحريم وبعضهم قال انه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : اذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراما وإلا كان مكروها . أقول وكان الاظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفا يلتزم به ما حلف عليه والبر به فعلا وتركاً ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاضعا بالحلف به أي بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعا لشيء لم يأذن به الله . وهذا يفرق بين اليمين الحقيقي وبين ما يجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي إن ذلك كان يقع من العرب ويجري على سنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : إنه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد والنهي إنما وقع عن الاول . وأقول إن هذا عندي بمعنى قول البيهقي ، وقيل إنه نسخ ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوهما . والظاهر أن ما كان من حلف قريش بآبائها كان يقصد به التعظيم والتزام ما حلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، والا فلا أنهم مشركون غالبا

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بآبائها فقال « لا تحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضا « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعا « لا تحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الأحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكعبة وسائر ما هو معظم شرعا تعظيما يليق به ، ولا يجوز أن يعظم شيء

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال

﴿ ٢ - جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله (ص) « اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأتت الذي هو خير وكفر عن يمينك » - وفي لفظ - « فكفر عن يمينك وأتت الذي هو خير » وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » وروى أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدي بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفي بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيرها ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبي داود والنسائي « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم لولا الإجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملاً بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الحنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقاً وقدم الكفارة كان بشروعه في الحنث غير شائع في إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحاً له ، ومن قدم الحنث كان شائعاً في معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة ، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث الى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفاسفة المتكلفة التي تعال بها مانع التقديم

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه الى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كفه الله إياه فيحرم الحنث ويكون إثمه مضاعفاً ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم، فهذا يحجب عليه الحنث، لأن يمينه معصية، ومنه الحلف على إيذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذي حق حقه الواجب له (٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه، فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا في النذر (٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه، فيستحب له الحنث ويكره التماذي، كذا قالوا، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقاً أو بالتفصيل الآتي فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه. قال الشوكاني فإن كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيباً ولا يلبس ناعماً ففيه عند الشافعية خلاف، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون: إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال، وإن كان مستوي الطرفين فالأصح أن التماذي أولى (أي من الحنث) لأنه قال أي في الحديث السابق «فليأت الذي هو خير» الخ اه أقول وقد غفلوا عن نهي القرآن عن تحريم الطيبات مطلقاً، وإن آية كفارة الايمان وردت في هذا السياق، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذي في هذه الصفحة مثلاً، فإن الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية في تحريم بعض الطيبات، وكفر بنعم الله، والثاني أمر عارض لا يشبه التشريع فإن كان في الحنث فائدة كجملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبدالله بن رواحة في تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف كما تقدم في تفسير الآية السابقة، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له في واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم تحلة أيمانهم كما هو مبين في أول سورة التحريم، وكل ما يبدل على تحريم الحلال يسمى يميناً ومثله النذر الذي يلتزم به فعل شيء أو تركه.

﴿ ٣ - أقسام الايمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بعد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث

وقواعد في الايمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع ومن أخصرها قوله - وهي
المسألة الخامسة عشر من الجزء الثاني (ص ٨٥) - :

« قال شيخ الاسلام: إذا حلف الرجل يميناً من الايمان فالإيمان ثلاثة أقسام :
(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة
والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها
باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهى تحريم في أصح قولهم
ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من كان حالماً فليحلف بالله أو ليصمت -
وقال - ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، وفي السنن عنه أنه قال « من حلف
بغير الله فقد أشرك »

(والثاني) اليمين بالله تعالى كقوله: والله لأفعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة
إذا حنث فيها باتفاق المسلمين

(والثالث) إيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم
الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعتاق كقوله: ان
فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج الى بيت الله أو الحل علي حرام لا أفعل كذا
أو إن فعلت كذا فكل ما أملكه حرام أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا أو لا أفعله
أو ان فعلته ففسائي طواق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه
الايمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل اذا حنث لزمه ما علقه وحلف به - وقيل
لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجرئه فيه
الكفارة والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل
الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجرئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله
تعالى (ذلك كفارة إيمانكم اذا حلفتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم)
وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها
خيراً فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فاذا قال : الحل علي حرام لا أفعل

كذا أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا أو ان فعلت كذا فعلي الحج أو مالي صدقة أجزأه في ذلك كفارة يمين فان كفر كفارة الظهار فهو احسن .

وكفارة اليمين بخبر فيها بين العتق أو اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإذا أطعمهم اطعم كل واحد حراية من الجرايات المعروفة في بلده مثل ان يطعم ثمان أواق أو تسم أواق بالشامي ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في إعطاء الجرايات خبزاً وإذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق ، وأما إذا قصد إيقاع الطلاق على الوجه الشرعي مثل ان ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في طهر لم يصيبها فيه فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة يقصد إيقاع الطلاق عندها مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها : ان فعلته فانت طالق قصده ان يطلقها إذا فعلته ، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف وجماهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهاها ويخرجها باليمين ولو فعلت ذلك الذي يكرهه ، يجوز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته لكنه قصد اليمين لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق ان فعلته فهذا حالف لا يقع به الطلاق في أظهر قولي العلماء من السلف والخلف بل يجوزته كفارة يمين كما تقدم اهـ

﴿ ٢ - مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام ﴾

هذه المسألة مبسوطه في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثاني من فتاوى ابن تيمية وملخصها ان بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع وبعضهم جعله مقدراً بالعرف . واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم ومنهم ابو حنيفة يطعم كل مسكين صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو نصف صاع من بر ، وقال بعضهم ومنهم احمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو ربع صاع من بر ، وقال بعضهم ومنهم الشافعي يكفي لكل مسكين مد واحد من أي نوع من هذه الانواع . اقول والصاع أربعة امداد (والمد حفنة من كفي رجل معتدل) فالشافعي يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعي في تحديد ذلك كما علمت ، وإنما

استنبط من الآثار والعمل المروي عن بعض الصحابة والتابعين
 (قال) « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد
 من أوسط ما يطعمون أهلهم قدرأ ونوعا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان
 مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجزيء في المدينة . قال مالك : وأما البلدان فإن
 لم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى (من أوسط
 ما تطعمون أهلهم) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون
 الاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى خبز ولحم . وقد بسطنا
 الآثار عنهم في غير هذا الموضع ، وبيننا أن هذا القول هو الذي يدل عليه
 الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فإن أصله أن ما لم
 يقدره الشارع فانه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى
 العرف لاسيما مع قوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهلهم) فإن أحمد لم يقدر
 طعام المرأة والولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته
 في ظاهر مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولا واحداً ، ولا يقدر الجزية
 في أظهر القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر الخلاف في الادام وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن
 العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والاعسار والابسار والضعف
 والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشام خبزاً أو أدما من
 أوسط ما يطعم أهله أجزاء ذلك عند أكثر السلف وهو مذهب أبي حنيفة ومالك
 وأحمد في إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين في الدليل فإن الله أمر بالطعام ولم
 يوجب التملك ، ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الاطعام
 لا التملك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقدارا معينا فيقال انه ربما لم يستوفه في
 في عشائه ، وانما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا
 ما كان في الرقاب وفي سبيل الله . واذا ملك المسكين مدأمن البر أو غيره فربما باعه
 واشترى بثمانه شيئا لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعما له كما أمره الله تعالى . اهـ بالمعنى

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ
عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ (٩٥) وَأَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ، فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا
الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ
فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا
ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم في تفسير آية البقرة (٢: ٢١٩) يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى
حرّم الخمر بالتدريج وصدرنا الكلام هنالك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد
في ذلك نأرواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروي في سبب نزول آيات
المائدة ان سعد بن أبي وقاص (رض) قال : في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من
الانصار طعاما فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل
تحريم الخمر ، فتفاخروا فقالت الانصار: الانصار خير. وقالت قريش: قريش خير.
فأهوى رجل بلحي جزور (١) فضرب على أنفي فقززه - فكان سعد مفزور
الانف - قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية « يا أيها
الذين آمنوا إنما الخمر والميسر » الآية رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

(١) اللحي بفتح فسكون منبت الاسنان والجزور ما يجزر من النعم أي يذبح ويحزأ
أي ضربه بفك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير انه لحي بعير .

وابن مردويه وابن السكيت في ناسخه، وروى الطبراني عنه انه نادى رجلا فعارضه
فهربد عليه فشججه فنزلت الآيات في ذلك

وعن ابن عباس قال : انما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار
فهربوا فلما أن نزل القوم عبث بعضهم بعضاً، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم
الأثر بوجهه وبرأسه ولحيته فيقول : صنع بي هذا أخي فلان - وكانوا إخوة ليس
في قلوبهم ضغائن - والله لو كان رءوفا رحباً ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن
في قلوبهم فأنزل الله هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر - الى قوله -
فهل أنتم متهون) فقال ناس من المتكلمين : هي رجس وهي في بطن فلان قتل
يوم بدر ، وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله (ليس على الذين آمنوا و عملوا
الصالحات جناح فيما طعموا) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ
والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله
تعالى : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا، فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي (ص)
فظل على دعائه، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعي فقرئت
عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى (فهل أنتم متهون) قال انتهينا انتهينا

والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج ان الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو
حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفا لكثير من المدينين لها عن الاسلام
بل عن النظر الصحيح المؤدي الى الاهتداء به لاسهم حينئذ ينظرون اليه بعين السخط
فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبالع حكمة أن ذكرها في
سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهاد لينر كما من لم تتمكن
فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضي تحريمها في
الاقوات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر، فلم
يبق للمصر على شرها إلا الاغتياق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبح
من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره الى وقت الظهر، وقليل
مام ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

هذه الحال زمانا قوي فيه الدين ، ورسخ اليقين ، وكثرت الوقائم التي ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها ، ومنه كل ماذكر في سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت في البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) شربها قوم لقوله « منافع للناس » وتركها قوم لقوله (إثم كبير) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء (٤ : ٤٣) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة (انما الخمر والميسر) الآية قال عمر : أقرنت بالميسر والانصاب والازلام ؟ بعداً لك وسحقاً فتركها الناس ، ووقع في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر () بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصرع . وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقي صاحبه فيقول إن في نفسي شيئاً فيقول صاحبه لعلك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول إن في نفسي مثل ما في نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه فقالوا : كيف تتكلم ورسول الله (ص) شاهد (أي حاضر) وخافوا أن ينزل فيهم (أي قرآن) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حبة فقالوا : أرأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال « بلى » قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ فقال قد سمع الله ما قلتم فان شاء أجابكم » فأنزل الله (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متبهون ؟) فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا حمزة وأصحابه (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية ، ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهد بعض الصحابة في آتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وآثار سياأتي بعضها في سياق تفسير الآيات

﴿ يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان ﴾ (الخمر) كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

أكون كل مسكر خمرأ (التفسير ج ٧)

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهذا أضعف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢)

ومن أحسن ما رد به على أصحاب هذا القول وأخصره قول القرطبي الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خمرأ ولا يتناوله اسم الخمر . وهو قول يخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة ، لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره ، بل سواوا بينهما وحرموا كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الازالة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروي أيضا أنه خطب عمر على المنبر وقال : ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير ، والخمر ما خمر العقل - وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو (أي عمر) من أهل اللغة اه وقد تعقب هذا بعضهم بأنه محتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئا ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعا . ووجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسما لعمل شرعي لم يكن معروفا قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تتناوله بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر . وقد نزلت آية البقرة جوابا عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه (ص) عن خمر عصير العنب خاصة وإنما هي المقصودة بالجواب بأن فيها اثما كبيرا أو منافع للناس ، وإن غيرها ألحق بها في التحريم

بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من اسباب الزول انه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وان بعضهم كان يود لو يجد مخرجاً من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها اثماً مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الأثم ولا جله تركها بعضهم وتفصى منه آخرون بتخصيص الأثم بما كان ضرراً محضاً لا منفعة فيه والنص قد أثبت ان في الخمر منافع وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهي عنها كمرأيت وكما ترى بعد. وقلما كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء. فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا الى اهلاك ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال: نزل تحريم الخمر وان بالمدينة يومئذ الخمر أشربة ما فيها من شراب العنب شيء، وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى آت من المسلمين فقال: أما شعرت أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل. فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمرهم يومئذ، هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى أبادجانة ومعاذ ابن جبل في رهط من الانصار، وفي رواية الصحيحين انه كان يسقيهم الفضيخ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان^(١) وينبذان في الماء، فاذا اشتد واختمر كان خمراً، وكان هذا أكثر خمر المدينة كما صرح به أنس، وفي رواية لمسلم عنه: كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة وما شرابهم إلا الفضيخ البسر والتمر. فاذا نادى نادى، فقال اخرج فانظر، فخرجت فاذا مناد ينادي: ألا ان الخمر قد حرمت، قال فخرجت في سكك المدينة، فقال أبو طلحة: اخرج فأعرقها، ففركتها. الحديث نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً « حرمت الخمر قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب » وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه،

١ « الفضيخ كسر الشيء الاجوف والشدخ كسر الشيء الرطب والاجوف وبابهما منع

وبين الناسائي علاه ومن خالف فيه . ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الاشربة التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الاشربة التي ليس من شأنها الاسكار كالنبيذ ^(١) الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو غيرها في الماء حتى ينضح ويحلو ماؤه فشربه حلال ما لم يصل الى حد الاسكار ، ومن المعلوم أن الانبذة يسرع اليها الاختار في بعض البلاد كالخاروة وبعض الاواني كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكره منها وان لم تختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور الى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو انما يسكر كثيره إذا تغير ولو بمحموضة قليلة . وذهب بعضهم الى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لانه لا يسمى خمرأ فبتناوله النص ، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فان صار بحيث يسكر فهو خمر رافة وشرعا كما هو المتبادر من فهم الصحابة والآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ما خامر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الاحكام . وقد قال النبي ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وابو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب اذا أسكر ، واعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الاطلاق ينصرف اليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة ولما لم يجد من اطالع من الحنفية على الاحاديث السابقة ونحوها تفصيلا منها للاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سورية بالنقوع - والصواب النقيم -
وأما ما يسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها

عمر قال « لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء » وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأي مناسبة قالها ، فيحتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه ان الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمور أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل أن يكون معنى كلامه ان الله حرم الخمر ولاجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء . وبهذا يجمع بين سائر الاحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه وإلا كانت متعارضة ، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ما قالوه ولا يمكن الجمع بينها وبين ما عارضها بحمل ما خالفها على المجاز ، لان تلك العبارات تأبى أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته . ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة - العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل . فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ ؟ أم يمكن أن يقال : نزل تحريم ما يشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء العنب والتمر ؟ ألا ان هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، وان كان يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مالا يجيزه الحنفية

أطلقنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها ، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمور أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الاطباء ، وأشد ايقاعاً في العداوة والبغضاء ، وصدأ عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعا إلا ما كان من عصير العنب وأنه إنما يحرم من غيرها القدر المسكر فقط ، يجري الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة ، والقليل يدعو إلى الكثير فالأدمان فالاهلاك ، وفي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة

وأما الميسر فهو في أصل اللغة القمار بالقдах في كل شيء . كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة وقد بينا الاقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) وبيننا هنالك معنى القдах التي كانوا يتقاصرون بها وهي

الازلام والاقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القداح العشر التي يتقامرون بها وبين ما كانوا يستقسمون به للتناول والتشاؤم في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ص ٤٧ - ٥١ ج ٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة في السباق والرمية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) أنه قال الشطرنج من الميسر، رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم - قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز، وروى عن رشدين^(١) بن سعد وضرة بن حبيب قالا: حتى الكعاب والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان، وعن ابن عمر: الميسر هو القمار، وعن ابن عباس: الميسر هو القمار كانوا يتقامرون في الجاهلية إلى مجيء الإسلام فنهاهم الله عن هذه الأخلاق القبيحة. وعن سعيد بن المسيب كان ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند ابن أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فإنها من الميسر» وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالنرد. وأقول الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن يزيد، وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه

ثم ذكر حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي «من لعب بالنرد شبر فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه» رواه مسلم، ولعل الحكمة في تشبيه اللعب به بما ذكر أن المقامرة به كالقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام الذي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» وقد روي مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج أنه من النرد وأن علياً قال أنه من الميسر

«١» رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلاً صالحاً فأدركته غفلة، الصالحين فخلط في الحديث فحكموا بضعفه لذلك

قال: ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمهم الله تعالى أقول: ان ماروي عن علي كرم الله وجهه هو الذي بين لنا وجه ماورد في الرد (وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث، وهو انه كان من لعب القمار، ويؤيده التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم. والظاهر ان من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قماراً، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لان أكثر لاعبيه يفرطون في الاكثار منه، وسنزيد المسألة بياناً في تفسير الآية التالية وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد: هي حجارة كانوا يذبحون قرايئهم عندها، ذكره ابن كثير أيضاً. وروي انهم كانوا يعبدونها ويتقربون اليها. وتحقيق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب) في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قداح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لأجل التماؤل أو التشاؤم، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبيننا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فيراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستقذر حساً أو معنى. وقال الزجاج: الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل، فبالغ الله في ذم الاشياء المذكورة في الآية فسمها رجساً. أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى (٦ : ١٤٥ قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم بطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس) بناء على أن قوله «فانه رجس» عائد الى جميع ماذكر، أي فان ذلك أو ما ذكر رجس، ومثله (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره) أي من ثمر ذلك أو ماذكر، واستشهد الزمخشري لهذا الاخير بقول رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبق كأنه في الجلد توليع البهق

وذكر ان رؤبة سئل عن ذلك فقال: أردت كأن ذلك، ويحتمل أن يراد بالرجس انها قدر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعافها النفس. وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بالمأثم وهو ما كان ضاراً ، وقد بينا ضرر الخمر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر، يقال رجل رجس ، ورجال ارجاس، قال تعالى (رجس من عمل الشيطان) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع، وإما من جهة العقل، وإما من جهة الشرع، وإما من كل ذلك كالميتة فان الميتة تعاف طبعاً وعقلاً وشرعاً . والرجس من جهة الشرع الخمر والميسر، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نبه بقوله (وإنيهما أكبر من نفعهما) لان كل ما يوفي إثمه على نفعه فالعقل يقتضي تجنبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الاشياء ، قال تعالى (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم) الخ

وقوله تعالى (رجس من عمل الشيطان) نص في كون الرجس معنوياً ، وهو محمول على جميع ما ذكر من الخمر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الاوثان، وأما رجس الخمر والميسر فبيانه في الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الخمر نجاسة العين فتكلفوا كل التكلف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الخمر وخبر ماعطف عليها محذوف، ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً لنجاسة الخمر نجاسة حسية، فان نجس العين ما كان شديد القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قذرة العين، والصواب ان (رجس) خبر عن الخمر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور، لان هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولانه الاصل في الاخبار عن المبتدأ وما عطف عليه، ولانه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلا أنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، بقوله تعالى (انما المشركون نجس) أو لأن في الكلام مضافاً تقديره ان تعاطي ما ذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى (من عمل الشيطان) تفسير وايضاح لكون ما ذكر رجساً ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الاعمال التي زين لاعدائه

بني آدم ابتداعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم بأن يعكفوا عليها ، ويزينها لهم ، لما خيها من شدة الضرر بهم

﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ أي فإذا كان الأمر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله - أو فاجتنبوا ما ذكر كله أي ابعدوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذي هو فيه ، رحاء ، أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تزكية أنفسكم ، وتحليتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم والتواد والتآخي فيما بينكم ، وتعاطي ما ذكر يصد عن ذلك وبحول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الانصاب والازلام لان بيان تحريمهما هو المقصود بالذات ، وقد تقدم في أول السورة (أي في الآية الثالثة منها) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوها لانهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية . والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها ، ولذلك قال عمر عند نزول الآية : اقرنت بالميسر والانصاب والازلام ؟ هذا لك وسحقا فعلم من ذلك أن ذكر الانصاب والازلام - وهما من الخرافات الاعتقادية - ولزها مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المادية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شيء منه باهل الحنيفية .

والعداوة ضرب من التجارز الذي هو أصل معنى مادة (عدا بعدو) وهو تجاوز الحق الى الايذاء قال في لسان العرب : والعادي الظالم يقال : لأشمت الله بك عاديك - أي عدوك الظالم لك قال أبو بكر : قول العرب فلان عدو فلان : معناه فلان يعدو على فلان بالمكره ويظلمه اه وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولي أي الموالي فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية ، والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء مجتمعان ويوجد أحدهما دون الآخر أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروف وشواهد كثيرة، وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي يمنعه من الأقوال والأعمال القبيحة التي تسوء الناس - ويستولي عليه حب الفخر الكاذب، ويسرع إليه الغضب بالباطل، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب، فقلما تكون رذائلهم قاصرة عليهم، غير متعدية إلى غيرهم، وكثيرا ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم، كالأهل والجيران، والخلطاء والعشراء. وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك، ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والمهرج والقتال، حديث علي كرم الله وجهه مع عمه حمزة (رض) وما يخصه أنه كان له شارقان (ناقتان مسنتان) أراد أن يجمع عليهما الأذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويبيعه للصواعين يستعين بثمره على ولية فاطمة عليها السلام عند إرداة البناء بها وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الانصار ومعه قينة تغنيه - فانشدت شعراً حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها التثريب فتار حمزة وجب أسنمتها وبقر خواصرها وأخذ من أكبادها. فلما رأى علي ذلك تألم ولم يملك عينيه وشكا حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه علي وزيد بن حارثة - فتغيظ عليه وطفق يلومه وكان حمزة ثملاً قد احمرت عيناه فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولما معه وهل أنتم إلا عبيد لابي؟ فلما علم النبي ﷺ أنه لم ينكص على عقبيه القهقري وخرج هو ومن معه، والحديث في الصحيحين، ولولا حلم الرسول وعصمته وعقابه، وأدب علي وفضله، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه، لما وقعت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده.

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر، وما ينشأ عنها من القتل والضرب، والعدوان والنسب، والفسق والفحش، ومن إفشاء الاسرار، وهتك الاستار، وخيانة الحكومات، والاطوان، قد سارت باخبارها الركباني، وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضاً ولكن بين المتقامين، فان تعدادهم قالى الشامتين والعائيبين، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين. وان

المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمته كل أحد . قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الاموال ، لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، والى أن يقامر على لحيته وأهله وولده !! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكيناً ، ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غاليين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتهما الدينية فهو أظهر من كونهما ميثار العداء والبغضاء - وهو مفسدتهما الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران واللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يذكّر به آلاء الله وآياته ، ويثني عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر الله ، وزيادة أعمال تؤدي بنظام لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية الى اللعب الذي يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكّر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى ان المقامر يقع الحريق في داره ، وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يغيث ، بل يمضي في لعبه ، ويكل أمر الحريق الى جند الاطفال ، وأمر المصابين من الاهل إلى المواسين أو الاطباء ، وما زال الناس يتناقلون النواذر في ذلك عن المقامرين ، من الاواين والمعاصرين

على أن المقامر اذا تذكر الصلاة او ذكره غيره بها ، وترك اللعب لأجل أدائها ، فانه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر او خشوع ، ولا سيما إذا كان يريد أن يعود الى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعاله ، ولكن السكران قد يفضل بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل . فكم من سكران يذكّر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبيكي ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه، تقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي بقبل يدي ويبيكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي، انت ابن الرسول، ودعاؤك مقبول. وأمثال هذا الكلام، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يقف بين يديه، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه، فلا يتدبر القرآن، ولا ينخشع للرحمن، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه، وتوجيهها إلى مراقبة ربّه. ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتاء الفقهاء بصحتها، إذا كملت شره طها و فروضها، فما كل صحيح عند علماء الرسوم بمقبول، (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) قد يقال إن الله تعالى قدين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر - إحداهما اجتماعية والأخرى دينية، والدينية تصدق على الآلهام التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج، فالظاهر أن تعد بذلك محرمة كالميسر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وإن كان اللعب بها على غير مال؟ قال السيد الآلوسي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني): وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج بجري بينهم من اللجاج والхلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل، وتكبله الفرس، ويصوح من همومه الرخ بل يتساقط ريشه، ويحار أشناعته يذوق الفهم، ويضطرب فرزين العقل، ويموت شاه القلب، وتسود رقعة الاعمال. اهـ

وأقول إن اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرماً بالنص كما تقدم، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجساً من عمل الشيطان، موقفاً في العداوة والبغضاء، صاداً عن ذكر الله وعن الصلاة، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائماً أو في الغالب. ولا سبيل إلى إثبات هذا، وإننا نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والхلف الباطل، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلاً، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب. كالعاب

الخيل والسلاح والاعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وأما عيب الشطرنج من أنه أشد الالعب إغراء باضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشايعي كرهه لاجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكده بقوله هل أنتم متهون ؟ فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء . قال الكشاف : من أبلغ ما ينهى به كأنه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم مع هذه الصوارف متهون ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا ؟ قال هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما ينو هاهنا وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجسا وكلمة الرجس تدل على منتهى الفجح والخبث ولذلك أطلقت على الاوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوما من كلمة الخبيث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وقد قال النبي (ص) « الخمر أم الخبائث » رواه الطبراني في الاوسط من حديث عبد الله ابن عمرو وقال « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته » رواه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمر وكذا من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه » الخ وليس فيه ترك الصلاة ، وقد علم السيوطي على هذه الاسناد في جامعها بالصحة

(ثانيا) أنه صدر الجملة بأنما الدالة على الحصر للمبالغة في ذمها ، كأنه قال

ليست الخمر وليس الميسر إلا رجسا فلا خير فيهما البتة

(ثالثا) أنه قرنهما بالانصب والازلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات

الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث « مدمن الخمر كعابد وثن » رواه ابن

ماجه عن أبي هريرة ، وفي سننه محمد بن سليمان الاصبهاني صدوق بخطي . ضعفه النسائي

(رابعا) أنه جعلهما من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والطعنان ،

وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟

(خامسها) أنه جعل الامر بتركها من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لانه يفيد الامر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والاثان وسائر مصادر الطغيان ، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها ، قال تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور) وقال (واجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللطم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابها مبدءاً للملاح ومراجعة له ، فدل ذلك على أن ارتكابهما من الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة

(سابعها وثمانها) أنه جعلهما مثاراً للعداوة والبغضاء وهما شر المفاسد الدنيوية المتعدية إلى أنواع من المعاصي في الاموال والاعراض والانفس ، ولذلك سميت الخمر بأم الخبائث وأم الفواحش ، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلاً صالحاً عن نفسه فاستعصم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل ، حكوا هذا عن بعض الائم الغابرة ومثله كثير في هذا الزمان . وقد قال بعض الفساق في مصر : انه لولا السكر لقل أن يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم أن هاتين مفسدتان منفصلتان ! لان العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين وعباده ، وزاد المؤمن وعتاده ، وقد علم مما تقدم أيضاً أن الصد عن ذكر الله غير الصد عن الصلاة

(حادي عشرها) الامر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السبب وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكداً أخرى نردها معدودة مع ما قبلها :

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما ، كما تجتنبون الانصاء

والإلزام أو أشد اجتناباً وفي كل شيء ، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزل الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريباً

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿ واحذروا ﴾ أي احذروا عصيانهما أو ما يصيبكم إذا خالفتما أمرهما من فتنه الدنيا وعذاب الآخرة ، فإنه ما حرم عليكم إلا ما يضركم في دنياكم وآخرتكم قال تعالى (فإيحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم)

(رابع عشرها) الإنذار والتهديد في قوله ﴿ فان توليتم فاعلموا أنما على رسو لنا البلاغ المبين ﴾ أي فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا أنما على رسو لنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه بأحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في أبانه ، كما قال (فأنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وأنما الحساب لأجل الجزاء . لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريباً منه ، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال إليه من أحكام الأديان التي تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام التوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمر بتسميتها بغير اسمها إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل مادون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لهم من شربه إلا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر لأن الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل : حرّمته فأتروكوه . وقال « فهل أنتم متتهون » ولم يقل فانتبهوا عنه . وقال بعضهم سأبنا هل أنتم متتهون ؟ فقلنا لا . ثم سكت وسكتنا ، وبصدق على هؤلاء . قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعباً) ويمكن أن يقال إن هذا القول قلما يصدر عن كان صحيح الإيمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا انتهينا ربنا وقال بعضهم انتهينا ، انتهينا أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية ، حتى شق عليهم تحريمها فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية ، وكانوا قد اجتهدوا في آية البقرة لان الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية كما بيناه غير مرة ، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والازقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا ، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها ، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا ، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهالك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

دوى البيهقي في شعب الايمان عن أبي هريرة قال قام رسول الله فقال « يا أهل المدينة ان الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدري لعله سينزل فيها أمر » - أي قاطم - ثم قام فقال « يا أهل المدينة ان الله قد أنزل الي تحريم الخمر ، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها »

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال « يا أيها الناس ان الله قد عرض بالخمر فمن كان عنده منها شيء فليبعه وليتفع به » فلم نلبث الا بسيراً حتى قال « ان الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع » قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها ففسفكوها في طرق المدينة

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله ﷺ « ان ربكم يقدم في تحريم الخمر » ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ « ان ربكم يقرب في تحريم الخمر » ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال : أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها أثم كبير) الآية فقال بعض الناس نشربها لمنافعها وقال آخرون لاخير في شيء فيه أثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة

وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس نشربها ونجاس في بيوتنا ، وقال آخرون
 لاخير في شيء . يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا
 إنما الخمر والميسر) الآية فنهام فانتهوا ، وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية
 النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله (ص) قل حين نزلت هذه الآية « إن الله قد
 تقرب في تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الأحزاب ^(١)
 وعلم أنها تسفه الاحلام وتجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعزم الصلاة »
 وروى أحمد عن أبي هريرة قال : حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول
 الآيات الثلاث وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهم ، وقال في آية
 النساء : ثم أنزل الله آية أغاظ منها ، أي من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في آية المائدة .
 وبيانه ان الاولى تحريم ظني والثاني تحريم قطعي في معظم الاوقات والثالث
 قطعي مستغرق لكل زمن

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل
 دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى
 حرم الخمر تحريماً باتاً لا هوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن
 يسكر شاربها ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تعريضاً فجعلته آية
 المائدة تصريحاً ، أو أن آتي البقرة والنساء كاتناً مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له
 إفادة ظنية كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان شندهم من الخمر
 عند نزول الآية ، وكان كذا أو أكثرها من خمر التمر والبسر الذي يكثر في المدينة
 وأنهم لم يجدوا لهم مخرجاً من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة وقد سألوا عنها النبي ﷺ
 ما حكمها اذا صار يسكر كثيرها أو مطلقاً ، قال أبو موسى الاشعري : قلت يا رسول

« ١ » كانت غزوة الأحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقيبة ومال إليه
 البخاري . وقال ابن اسحاق في شوال من سنة خمس وعليه أهل المغازي أي بعد غزوة أحد
 بسنة كاملة . وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان في غزوة بني النضير وكانت سنة
 أربع على الراجح . وقال الدمياطي في سيرته كان تحريمها عام الحديبية أي سنة ست

٦٨ البتع والمزرو والجمعة من الخمر، اجازة النبي اجتهد أصحابه (التفسير ج ٧)

الله أفنتا في شرابين كنا نصنعهما باليمن - البتع وهو من العسل ينبذ حتى يشتد - والمزرو - وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ، قال وكان رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال « كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفي حديث علي كرم الله وجهه : أن رسول الله ﷺ نهى عن الجمعة . رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجمعة بكسر ففتح ينبذ الشعير وتسمى بالافرنجية « يرا » والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ولم يقصد به أن يترك ليختمر ويصير مسكراً كما تقدم ، ونزید عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع اليها الاختيار لعدم تأثير الهواء فيها كالختم أي جرار الفخار المطلية ، والنقير أي جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أي المطلي بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق . رواه أحمد ومسلم ، أي يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه بل يسقيه الخادم أو يريقه اثلاً ليختمر ويشتد فيصير خبراً والعبرة بالاسكار وعدمه

(فائدة تتبعها قاعدة) علم من الروايات التي أوردناها آنفاً أن بعض الصحابة فهم من آتت البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجاً بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهدهم وإن كان بعضهم مخطئاً فيه ، وقد يجيزه له إذا كان قاصراً عليه : أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال « أصبت » وأجنب آخر فتيمة وصلى إذ لم يجد الماء فذكره له كالأول ، فقال له ما قال للأول « أصبت » رواه النسائي . وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنابة مع وجود الماء خوفاً من البرد وصلى إماماً فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) رواه

(المائدة ٥) قاعدة في كون التكليف العام مقصوداً على النص القاطع ٦٩

أحمد والبخاري تعليقا وأبو داود والدارقطني ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجناية وقد الماء « عليك بالصعيد فانه يكفيك » رواه البخاري

ويؤخذ من هذه الاحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فان النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك ، مع كونه فهم من آتي البقرة والنساء بتحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا ان التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية وعدم تضليل أحد منهم لمخالفة ، وتعلم أيضاً ان ما قال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لا يعد شرعاً يعامل الناس به ، وإنما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتها عليه غير صريحة . وان في تعريض كلام الله ورسوله حكماً ، وسياً في هذا المبحث تنمة في تفسير (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم)

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴿ ورد في عدة روايات تقدم بعضها ان بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد ، وكان أمر الخمر عندهم أهم ، ومنهم من كلف النبي (ص) في ذلك . وفي رواية انهم سألو اعمم ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وان هذه الآية نزلت جواباً لهم ، وقيل ان الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات المأثورة على الاول

الطعام ما يؤكل ، والطعم (بالفتح) ما يدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرها . يقال : طعم (كعلم وغنى) فلان ، معنى أكل الطعام - وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه ، استعمل في ذرق طعم الشيء من طعام وشراب

بأخذ قابل منه مقدم الفم . ومن الاول قوله تعالى (فاذا طعمتم فانتشروا) أي أكلتم ، ومن الثاني (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني) أي لم يذق طعم مائه . قال الجوهري : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلو . وقال : طعم يطعم طعما (بالضم) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق - مثل غنم يغتم غنما فهو غانم - فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الاعرابي :

فأما بنو عامر بالنسار غداة لقونا فكانوا نعاما

نعاما بخططه صعر الخدود د لا تطعم الماء إلا صياما

شبههم بالنعام التي لا ترد الماء ولا تذوقه . وصرح في لسان العرب بأن طعم بمعنى أكل الطعام وانه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب . واستشهد المفسرون بقول الشاعر :

فان شئت حرمت النساء سواكم وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا
النقاخ بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزمخشري : ألا ترى كيف عطف عليه البرد وهو النوم . ويقال : ما ذقت غماضا . اهـ

وقال الآلوسي في تفسيره : وأما استعماله (أي طعم الماء) بمعنى شربه واتخذه طعاما فقبیح إلا أن يقتضيه المقام ، كما في حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم » فانه تنبيه على أنها تغذي بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى أن خالداً القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد : اطعموني ماء ، فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزئه وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لما جد في الحرب

والحن الناس كل الناس قاطبة وكان يواع بالتشديق في الخطب

لان ذلك انما عيب عليه لانه صدر عن جزع فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى الصحيح ، وإلا فوقع مثله في كلامهم مما لا ينبغي أن يشك فيه . اهـ

أقول أما الحديث فرواه ابن أبي شيبة والبخاري بسند صحيح وهو على تشبيه مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه . وأما كلام خالد فهو لحن إلا أن يريد به أذيقوني طعم الماء - مبالغة في طلب القليل منه أو ارادة ترطيب اللسان . لان الكلام يحذف

الريق - ، ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذا لا يمكن أن يكون
دلعن في القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى
الأكل تغليباً له ، فيجعل « طعموا » هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر .
كتغليب الأكل في كل استعمال في مثل النهي عن أكل أموال اليتامى وأكل
أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى الى هذا الايضاح بهذا التدقيق
والجناح مافيه مشقة او مؤاخذه . أنشد ابن الاعرابي :
ولا قيت من جمل وأسباب حبها جناح الذي لا قيت من تربها قبل
وقال ابن حنزة :

أعلينا جناح كندة أنينه ثم غازيهم ومنا الجزاء
ويفسرونه غالباً بالآثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينياً ودنياً ، ولم يستعمل
في القرآن إلا في حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذه
ومعنى الآية على رأي الجمهور « ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات » من
الاحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين « جناح » إثم ولا مؤاخذه « فيما طعموا » أكلوا
من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمها — ولا في غير ذلك مما لم يكن
محرمًا ثم حرم « إذا ما اتقوا » أي إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرماً عليهم —
ومنه الاسراف في الأكل والشرب من المباح « وآمنوا » بما كان قد نزل الله تعالى
« و عملوا الصالحات » التي كانت قد شرعت كالصلاة والصيام والجهاد « ثم اتقوا »
ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به « وآمنوا » بما نزل فيه وفي غيره — كما قال
(وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا
فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون . وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى
رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيماناً) « و عملوا الصالحات » التي هي من
لوازم الإيمان ، « ثم اتقوا » أي ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعوا وابتعاداً عن
الحرام ، « وأحسنوا » أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها
بنوافل الطاعات « والله يحب المحسنين » فلا يقي في قلوبهم أثراً من الآثار
السيئة التي وصف بها الخمر والميسر من الايقاع في العداوة والبغضاء والصدع عن ذكر

الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذي يمد نور الايمان
وطالما استشكل المفسرون اشتراط ماشرطته الآية لنفي الجناح من التقوى
المثناة والايان المثني والاحسان الموحد، وطالما ضربوا في بيدا، التأويل واستنباط
الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على
أن الله تعالى لا يؤاخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه كما قال تعالى بعد
ذكر محرمات النكاح (إلا ما قد سلف) ف قيل ان ما ذكر ليس بشرط لرفع
الجناح بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى ف قيل انه لمجرد
التأكيد ، أو اللازمة الثلاثة ، أو لاختلاف مايتقى من الكفر والكبائر والصغائر ،
أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التي وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية
جواباً عنها . وبيانها من وجهين (أحدهما) ان الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية
الاولى من هذه الآيات وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة
لها ، فاذا لم تكن مطردة في العداوة والبغضاء ، فهي مطردة في الصد عن ذكر
الله وعن الصلاة ، وناهيك بما ينقص من دين من صد عنهما . وانما كمال الدين
ومناط الجزاء في الآخرة ما يكون من تأثير الايمان والعمل الصالح في تزكية النفس ،
وإنارة القلب .

(ثانيهما) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه
في سورة البقرة والنساء — والليب تكفيه الإشارة — فكان من لم يفتن لذلك
مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يثار الهوى أو الشهوة

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها أن من صح إيمانه وصلاح عمله وعمل
في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، وبحسب ما أداه اليه اجتهاده في الظنية ،
واستقام على ذلك حتى ارتقى الى مقام الاحسان . فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه
وصقله لقلبه ، ما كان قدأكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده ،
وان كان في ذلك من الأثم ما حرم بعد لاجله

ذلك بأن الله تعالى ما حرم شيئاً إلا لضرره في الجسم أو العقل أو الدين أو

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال وقد يتخلف أحيانا، إذ يكفي في التحريم أن يكون ضار أي الغالب ، فمن عمل عملا من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملا من شأنه نقص الدين - وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحريره - فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه و يقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القدر وقعت في البحر أو النهر ، ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافي الاقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من اللوم والهفوات التي لا يبصر المؤمن عليها ، فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتي التي حرمت لأجله فقط لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفا أو مغلوبا ، بل الجناح والخطر الديني في الاقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد. وهذا شيء. قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعي الذي يؤول أيضا لانهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم الاوقتا ضيقا لشربها ، والآية تدل على ذلك، ويؤيده ان الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة: كان يكاد الشقاق يقع بينهم ثم مرفى أسباب نزول الآيات، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان، فيكونوا مصداقا لقوله تعالى [ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون] فالمعصية لا تفسد الروح الا اذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتي قويا الا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألتني بعض الباحثين في علم الاخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في افساد أخلاق فساق المصريين واذلال أنفسهم واضعاف بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبت على الفور ان اليابانيين لا يدينون الله بحرمة الزنا كالمصريين فمعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي، ولكن

ليس ضرر روي فيهم . وأما المصريون فعظم ضرره فيهم روي لأنهم يقدمون على شيء يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وفحشه ، فيهم بذلك يوطنون أنفسهم على دينية الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذن له

﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازي : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة - بين في هذه الآية انه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق - قالوا - ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح - إلى قوله - إذا ما اتقوا وآمنوا) ولا شك أن « إذا » للمستقبل لا الماضي . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة وقولهم ان كلمة إذا للمستقبل لا الماضي فجوابه ما روي أبو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر : يا رسول الله كيف بانخواتنا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها؟ فأنزل الله هذه الآيات [الصواب الآية] وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اهـ كلام الرازي بحروفه

وأقول أن جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده الا تقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى ان عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف [أولاً] ان قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عن نزلت

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم الى آخر الزمان. وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسؤل عنهم خاصة .
و (ثانيا) ان قول المشتبهين: لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل، وقوله تعالى (وما كان الله ايضيع ايمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا ، فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضي ، فمعناه: ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع ايمانكم . وقد بينا هذا من قبل غير مرة وتقناؤه عن الكشف ، فهو يعم الماضي والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له) ولم يقل أحد انها لنفي الحرج في الزمن الماضي ، بل نعم نفيه في الحال والاستقبال وهو موضع الفائدة لا (ص) منها و (ثالثا) لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل اليها بعدهم

نعم انه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضيق وإغناات فيما أكلوا [وإن شئت قلت أو شربوا] من اللذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - اذا كانوا معتصمين بعري التقوى في جميع الاوقات والاحوال ، واسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لان الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات ، وإنما حرم عليهم الخبائث ، كاللينة والدم ولحم الخنزير وما هل به لغير الله والخمر والميسر ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وإنما الجناح والخرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين الذين يسرفون فيهما ، ويجعلونهما أكبر همهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخيث منهما . فالعبرة في دين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله : لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد ، وأن ماورد في سبب نزولها - اذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

نحو الآية. وهو انه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء إلا لضرره وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال ان معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات : لان كلمة [طعموا] لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً، ولو صح أن يكون معنى الآية ما ذكره لكان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلاً بالتحريم المؤكد، أو تخصيصاً له بغير أهل التقوى الكاملة من المؤمنين الصالحين . وليس لهذا نظير في الاسلام ، ولا في غيره من الشرائع والأديان ، ولا يتفق مع بلاغة القرآن

فان قيل : ان الأفعال الماضية اذا ووردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد العلمية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل ، بمعنى ان هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا - فلم لا يجوز على هذا أن يكون معنى الآية رفع الحرج والمؤاخذة عن المؤمن اذا شرب قليلاً من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين أحد من الناس بغضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت : ان الطعم في اللغة لا يدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم ، أو ادراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة ، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الأثير في النهاية، وقد مر بيان ذلك . وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢ : ٢٤٩) قال إن الله مبتليكم بنهر - فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فانه مني ، إلا من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلا قليلاً منهم) فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب : الاولى البراءة ممن شرب حتى روي ، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة ، والثالثة بين بين وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظلم ولم يكرع فيروه . هذا ماجربنا عليه في تفسير الآية (ص ٤٧٨ ج ٢) وهو ماتعطيته

اللغة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزنجشري وتبعه البيضاوي وأبو السعود والرازي والآلوسي وغيرهم، وقالوا أن قوله «الا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فمن شرب منه» الا أن بعضهم خلط، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء. فيما يحث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلافائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لأحد، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره أكان نصها: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخ والكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه (ص) ومن خطبوا بها أولاً من فصحاء العرب، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده. روى أحمد وأبوداود والترمذي — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ «كل مسكر حرام وما أسكر الفرق منه فله الكف منه حرام» الفرق بفتح الراء وسكونها مكبال بـع ستة عشر رطلاً. وقيل إن ساكن الراء مكبال آخر بـع ١٢٠ رطلاً، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين الا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن سالم قاضي مرو التابعي فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب وتقل في أصله توثيقه عن أبي داود وابن حبان

وروى أحمد وابن ماجه والدارقطني وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر، قال الحافظ ابن حجر رواه ثقات، وفي إسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في التقريب صدوق، ولكن قال أبو حاتم الرازي لا بأس به ليس بالمتين، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائي والدارقطني عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره» وفي رواية أخرى أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره، وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخاري ومسلم في الصحيحين، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه، فلم يبق إلا شيخ

النسائي محمد بن عبدالله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب ثقة حافظ فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام . فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالاجماع قال الحافظ النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لانفسهم بتحليلهم آخر الشربة وتحليلهم ماتقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث على الشربة الآخرة دون الاولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ أي ان السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

وبعلم من هذه الاحاديث فساد قول من عساه يقول ان القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم والقياس ان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ومتى فقدت العلة كان اثبات الحكم منافياً للحكمة ووجه فساد انه لا قياس مع النص وان قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر والميسر لانه ذريعة لكثيره ولعله لا يوجد في الدنيا ما يشابهها في ذلك

بيننا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها - وكذلك الميسر - وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها (ص ٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لان ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر ، يعارضه تأثير سم الخمر - الذي يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحاً الكحول - في العصب الداعي بطبعه الى معارضة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتاً ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الاولى ، وانما يرجح الاعتقاد عند الخواص وهم أصحاب الدين القوي والايان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الالم الذي أشرنا اليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس :

* وداوني بالتي كانت هي الداء *

وقول الشاعر : وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
واننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في
البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في
الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع ولم نر هذا الاعتقاد باعثا على التوبة منها إلا
للافراد منهم حتى إن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثير آما يعاقرونها
ويدمنونها ، وإذا عذلوها في ذلك أحابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طيب
عذله خطيب على أكله طعاما غليظا كان ينهى عن أكله إذ قال : إن العلم غير العمل
فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الغيبة والخوض في
الاعراض ثم يكون جل سمرك في سهرك اغتيال الناس ، كذلك يفعل الطيب
في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه وأنكرت ذلك على طيب فقال لان
أعيش ١٠ سنين منها أثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم
لان السكر يحدث الامراض والادواء وقد يعيش صاحبها طويلا . وصح قولي هذا فيه
وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في
نشأته الاولى ، كما يفيد قوله تعالى (ولا يكفونوا كالذين أتوا الكتاب من قبل
فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) ولهذا ترك جمهور المؤمنين
الخمر في عصر التنزيل ، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمر
وما يعتري الشارب بعد تنبه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والحمود الداعي إلى
طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجلدون ويضربون بالجريد وكذا
بالنعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه ، أو التعزير الذي
يعزرونه ، مطهراً لهم من الذنب الديني عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك
ما تحمّلوا في سبيل الخمر من إيذاء وإماعة

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفي (رض) ولما أبلى في وقعة
القادسية ما أبلى وكان نصر المسلمين على يده ، وترك سعد بن أبي وقاص (رض)
إقامة الحد وكان قد اعتقله لسكره ، تاب إلى الله تعالى ، وعمل توبته في بعض
الروايات بأنه كان يشرب عالماً أن العقاب الشرعي يطهره ، وإذا جابه به - كما ظن -

تاب إلى الله تعالى خوفاً من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محابة كما ظن بل لاذ بالحدود لا تقام في حال الغزو ولا في دار الحرب والتعزير يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الأفرنج الذين يستيبحون شرب الخمر ديناً ويستحسنونه أدباً ومدنية وبصنعهم منه أنواعاً كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام - قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمر والسعي لابطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية ^(١) ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للأفرنج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الإسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا ، وما أجدرهم بأن يكونوا هم الائمة المتبوعين

ومن آيات العبرة فيها أن العرب كانوا يبعدون من منافم الخمر الحماسة في الحرب وقوة الأقدام فيها - وقد ثبت عند الأفرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها - وأكثر انتفاعها المالي منها - مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتململون من تحريم الإسلام للخمر (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(١) قد بلغ من هذا التأثير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانوناً بتحريم شرب الخمر بتشريع نواب الأمة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم - ونفذت ذلك فعلاً

﴿ استدراكان ﴾

﴿ الاستدراك الاول ﴾ الخمر نوعان نوع بخمر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمر سماً وأشدّها ضرراً ما كانت مقطرة ، ويعبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وانه مخمرتها العقل ، وقد بينا جميع ما قبل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخالص ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب . والثالث ان نقله أصح فهو مروي في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدلل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لا مما ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد صاحبي يوسف عليه السلام في السجن (اني أراني أعصر خمرا) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فان اتخاذ الخمر من العصير لا ينافي اتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على الحصر ، دغ ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، وبالأولى لا يكون حجة في الشرع وقد اشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله الى حد الاسكار أو بعده هل يسمى خمراً أم لا ؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ويسمى المثلث اذ اشترطوا أن يغلي العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق - وهو ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو اسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه وسماه بذلك بنو أمية وانه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس . ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال : سبق محمد عليه السلام الباذق ، فما أسكر فهو حرام : أي ان العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر « تفسير القرآن الحكيم » « ١١ » « الجزء السابع »

فيسير خمرآ . وكل من عصير العنب ونبذ الزبيب وغيره حلال قبل اختتماره ، فإذا
اختمر وصار يسكر حرم قطعا وسمي خمرآ ، لا عصيرآ ولا نبذآ ، ومتى علم أنه صار
مسكرآ حرم شرب قليله وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « ان الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقا
لما هو الغالب أو الاعم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض
الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الاشربة المسكرة .
فهذا ابن سيده نقل ذلك الاطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين كما أشرنا
اليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد بابا للابذة التي
تتخذ من التمر والحب والعسل قال فيه مانصه :

« أبو حنيفة (أي الدينوري اللغوي) : فاما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة
فهو المزر وما اتخذ من الشعير فهو الجعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي ،*
أبو عبيد : الغيراء السكركة - الى ان قال - ابن دريد التمتع ضرب من شراب
العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار الى قوله في باب الخمر : « ابو علي
عن العسكري التمتع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعال - خمر ناخمرآ ، البتاع الخمار » اهـ
(فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبذ أن أهل بلاد
الشام يسمون النبذ « نقوعا » وان الصواب ان يقال نقيم ، ثم رأيت في المخصص
نقلا عن صاحب العين : النقع والنقيم (بفتح النون فيهما) شيء يقع فيه الزبيب
وغيره ثم يصفى ماؤه وبشرب

﴿ الاستدراك الثاني ﴾ يحتاج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي
ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعي المجمع عليه ، وغيره ظني مختلف فيه ، وهذه
العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسئلة من غير بحث ،
وفيها أن أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لاحجته فيه فان أهل الاجماع
الذين لا خلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم
ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على
منبر رسول الله ﷺ بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس انه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة - من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل « فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وان مراد الشرع بتحريم ما كان من غيرها أيضا ، وان حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أي خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء المحامر ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معنى خمر الشيء ، والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل ان أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والاصول ان هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه ، فان قال قائل انه يمكن أن يقوله باعتباره فهمه للقرآن والسنة ، قلنا إذا كان هذا ما فهمه هذا الامام في اللغة والدين وواقفه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد انه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعي تفسيراً أصبح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول وواقفه عليه علماء الصحابة وعامتهم ؟ وهل نقل عن الصحابة اجماع مستند الى دليله أقوى من هذا الاجماع ؟ فظهر بهذا ان كون كل شراب من شأنه الاسكار خمرًا ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقيااس . فان قيل ان هذا من الاجماع السكوتي المختلف فيه - قلنا انه ليس منه اذ السكوتي عبارة عن قول لمجتهد ينتشر في مجتهد عصره . فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار - وان اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجع فيه البعيد اذا بلغه كالتقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك اعاد الى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أراد من الامر بتحديد المهر ، ثم ان اجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - واذا لم يكن مثل هذا اجماعا فلا سبيل الى اثبات اجماع قولي قط

فالخلاص أن أول من قال بهذا القول في الخمر لاحجة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه ؟ هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها الى أن يبلغه النقل فتبي بلفه زالت الشبهة بالحجة

وأما من جاء بعد المخالف الاول وبلغه خلافه فشبّهته أقوى عند أهل التقايد ، وهؤلاء ، ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين قال كلام مهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) الآية — فان رضوا به بينا لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعلمهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله « كل مسكر خمر » ولفظ المسكر اسم جنس

﴿ تشديد السنة في شرب الخمر ﴾

روى البخاري ومسلم وأصحاب السنن — إلا الترمذي — من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال « من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يسقها »

قيل معناه انه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وان مات مؤمنا ودخلها لانه استعجل شيئا فجوزي بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الاول لا يصح الا بالحمل على المستحل لشربها لانه راد للشريعة غير مذعن لها . ورواية مسلم « فلم يسقها » ظاهرة في رده

وروي هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذري الى الشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي — قال — ولفظه في احادي روایاته قال رسول الله ﷺ « من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وان دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذري من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وفي رواية البخاري تقديم الخمر على السرقة ، قيل هذا في المستحل ، وقيل النفي لكمال الايمان وقيل هو خبر بمعنى النهي ، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة

ملا بسته لها وقد يعود اليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالايمان الاذعاني بجرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لان هذا الايمان يستلزم اجتناب العصيان

وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة اليه وبائعها ومبتاعها وساقها ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له » قال الترمذي حديث غريب

حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة ﴿

(ورد شبهة على تحريمها)

إذا قيل إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لا خلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، وانما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين (أحدهما) ما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد عليه الصلاة والسلام . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سببا لقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الانبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الانبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كما قل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الادباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والمجان

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك في ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين (أحدهما) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكروه . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم أن شرب مادون القدر المسكر من الخمر كلها حلال — إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشرأ — مع نقل القرآن بالتواتر، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الأول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها — وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ فهل يبعد أن يدعي أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟

(الوجه الثاني) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه في العهدين القديم والجديد من الاخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول (أولاً) أن هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الانبياء له من قبل بتقييح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعتيه بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده — (وثانياً) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما اكمل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفسد السكر ، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبي لاتقاء شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الانبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها ، وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام (١١: ٥) ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر للتأخرين في القمة تلهبهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابس من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفقرت فاما بلا حد) يشير إلى ما استحقه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة

ثم قال (١:٢٨) ويل لكليل فخر سكارى أفرام وللزهر الذابل جمال بهائه الذي على رأس وادي سمائن المضرويين بالخمر - إلى أن قال - ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر، الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر ، ابتلعتهما الخمر ، تاهتا من المسكر ، ضلوا في الرؤيا » - واعلم أن النبي عندهم لا يشترط فيه أن يكون موحى إليه . ومن شواهد العهد الجديد في ذلك قول بولس في رسالته إلى أهل أفسس (١٨:٥) ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلعة) ونهيه عن مخالطة السكير (١ كو ١١:٥) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات (غلا ٥: ٢١ و ١ كو ٦: ٩ و ١٠)
نبينا «ص» لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر في الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به في سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ (أي النقيع) قبل تحريمها بعده ، فاذا اشتبه في وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدي عن أبي هريرة أن رجلا كان يهدي إلى النبي (ص) راوية خمر فأهداها إليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ « انها قد حرمت » فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال « ان الذي حرم شربها حرم أن يكارم بها اليهود » قال فكيف أصنع ؟ قال « شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شربه لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا في صحيح مسلم وسنن النسائي من حديث ابن عباس قال « ان رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ « هل علمت ان الله تعالى حرمها ؟ » قال لا . فسار (أي الرجل) انسانا ، فقال له رسول الله ﷺ « بم ساررتة ؟ » قال : أمرته ببيعها فقال « ان الذي حرم شربها حرم بيعها » قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها . ومن العجيب ان صاحب المنتقى أورد حديث أبي هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكاني لم يتكلم على سنده ^(١)

وماروي في المسند^(١) من شربه (ص) من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كون شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم . وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما توأمت من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله (ص) لو فد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أي قِرب الجلد) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهريقوه » وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال « صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهريقوه » الحديث - رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء ، إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرا . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً مارواه الدارقطني وابن أبي شيبه من أن رجلا شرب من إداوة عمر فسكر فجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لمجرد الشرب .

ويقول بعض النصارى : ان النبي (ص) شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وان بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي (ص) فكان ذلك سبب تحريم النبي (ص) للخمر - وهذا قول مخلق لا أصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يجيء الحجاز وإنما روي أنه رأى النبي (ص) مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أن سيكون هو النبي الذي شر به عيسى والانبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي (ص) اثنتي عشرة سنة . ولم يثبت ان بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي (ص) هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاها . بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم .

(التداوي بالخمير)

اختلف العلماء في التداوي بالخمير والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجعفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة : نهى رسول الله (ص) عن الدواء الخبيث، يعني السم. رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه، وحديث أبي الدرداء مرفوعاً « ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة في الشاميين كما هناضعيف في الحجازيين — وثبت في الصحيحين اذن النبي ﷺ للعربيين بالتداوي بأبوال الابل، قال بعضهم بعدم الحواز مطلقاً، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال بقم مقام الحرام وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوي بالخمير أن لا يقصد التداوي بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والحواب الآتيين :

(السؤال) هل يحل التداوي بالخمير اذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذ من آية (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات ؟ واذا جازتم في ذاترون في حديث « انها داء وايسر بدواء » أو كما ورد ؟

[الجواب] التداوي بالخمير لمن ظن نفعها شي، ولا اضطراب الى شربها شي آخر، فأما الاضطراب فانما يعرض لبعض الافراد في بعض الاحوال، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وبنفي الحرج وانعسر وغير ذلك من الادلة (أي كأنه ينهاي عن الالتقاء بالنفس الى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص بلقمة فكاد يختنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر، ومثله من دنق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برذاً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من اصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضي عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بانه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر لقوية كالتنوع الافرنجي الذي يسمونه (كونيالك) فاننا نسمع من الاطباء أنه يتعين في بعض الاحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه نقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوي المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو باخيار الطيب كتنقية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار إليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وسببه أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال إنما أصنعها للدواء ، فقال « ولكنه داء » هو الحق وعليه إجماع الأطباء ، فإن المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل في تركيب الأدوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوي بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم سمها ، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أي لا لمجرد التداوي بها ، فيتضررون بسمها ، فلا يغفرن مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوي بها لمثل ما يصفونها له عادة والله الموفق اهـ هذا ما أجبتنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي يبينها أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما يبيناه في تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كما تقدم في الفتوى آنفاً (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) ويمبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوي بالخمر إلى حد الاضطرار اليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطبيب حتى إذا مدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطيب لعورات الرجال والنساء لاجل التداوي فالتداوي بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوي العرنيين بأبوال الابل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء " فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع النص . هذا إذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضطرار ، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الحريز في الثوب ﴿ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ﴾

ثبت بالاختبار وبالأحصاء الذي عني به الأفرنج أن أكثر من يتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا باغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يمتسونها في أول العهد إلا كرها ، لبشاعة طعمها ولا اعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار ، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشاء والخلان ، هما اللذان يهدان السبيل لطاعة الشيطان أما الشبهة التي يرجع بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد ومواتاة العشاء أولا وطاعة داء الخمار أو غول الخمر آخراً - على داعية لمحافظة على صحة الجسم والعقل ، فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالاسراف في الشرب ، والانهماك في السكر ، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن لا يضر ، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الإخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء المحدثون من سبقهم إلى هذه المحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعقبتهم وبيوتهم ورتوبهم : هل كنتم يوم بدأت بشرب الأثم تنوون الاسراف فيه وادمانه ؟ لا جاءهم جميع من سألهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا ننوي أن نشرب القليل ، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير ، وبرمينا بعد ذلك بالداء الويل ، حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل . ومن هنا نعلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من أن العلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والاختلاف الظاهر ، والحق أن العلم يستلزم العمل مالم يعارضه ما هو أرجح منه وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلم يشبهات متعددة لأشبهة واحدة - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وإن

١ « قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطبعة الثانية لهذا الجزء أن بعض أطباء أوربة المحققين أثبت أن التداوي بالخمر يضر مطلقاً ولا ينفع خلافاً لما كان مسلماً

ماعدائها من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر ، وأولوا ماورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لوصف محذوف ، وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد بيناردهذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الاسكار ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمرأ ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فإن المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمره . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتاج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض شبهات التي يتوكل عليها هؤلاء الناصر وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد انسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطاة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشرية التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس وما زعمه مردود لغة فلا يقوله مثل ابن مسعود

وإنما نريد أن نشير إلى تعللات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبار المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يغشون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوها زمننا يسكر فيه كثير ، ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فانسكروا أحوالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في اقرون الأولى ، حتى عزي إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين ^(١)

(١) بالغ بعض المؤرخين والادباء حتى عزوا مثل ذلك إلى مثل هارون الرشيد والمأمون والفاضي يحيى بن أكرم وقد كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هرون في الدين والتقوى

من اختيار حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبهة في أن كلا منهما ينوي في أول الامر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا ان القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقهة وغير المتفقهة - فالمتفقهة يعلمون أنفسهم أولا بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقهة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقهة بعده عندما يعلمون بالاختيار والعمل أن قليل الخمر يفضي إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في شرورها ومفاسدها .

فالتكأة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لساثر المعاصي - وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الاعمال الصالحة ولا سيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضمية . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل في السنة ومنها مالا أصل له ، وما له أصل قيدوه بالصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء ، [راجع تفسير (٤ : ٦) انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب (في ص ٤٤٠ ج ٤) وتفسير (٤ : ٣٠) إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (في ص ٤٦ ج ٥) وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور

تكثر ما استطعت من المعاصي فانك واجد ربا غفورا
تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة النار السرورا
وقوله من قصيدة يذكر بها استعائته بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب منه الى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على خير الانام محمد المبعوث
ولو صح ما يهذي به هؤلاء الفجار ، لكان الدين كله لغواً وعشالا حاجة اليه - وحاش لله

(توضيح واستدراك وتصحيح)

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (*)

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدي في (ص ٨٧) من حديث أبي هريرة - وإلى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس - (رواه أحمد - وكذا البغوي - من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه أنه كان يتجر في الخمر وأنه أقل من الشام فقال يا رسول الله أني جئتكم (في الإصابة جئت) بشراب جيد فقال ﷺ « يا كيسان إنها حرمت بعدك » قال أفأبيعها ؟ قال إنها حرمت وحرم ثمنها « وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان، وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الداري أنه كان يهدي لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك ؟ » قال أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها ؟ فنهاه .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً : ان في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من ثقيف أو دوس وان ذلك كان عام الفتح . ثم قال : ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عباس (أي الذي رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذي عزاه صاحب المنتقى إلى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فان اسلام تميم كان بعد الفتح . ١ هـ

وأقول : قد اتضح من مجموع الروايات أن ثمما هو الذي قالوا انه كان يهدي

(*) سبب ما جاء في مباحث تحريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولاً فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم فبيننا بطلانها بما طبع عقب كتابته ، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة في النبيذ فكان سؤاله منبها لنا الى زيادة البحث بياناً وإيضاحاً . هذا وأنا نكتب التفسير دائماً في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لأنراه الا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة ، وكلما جمع شيء بطبع وان لم تتم كتابة ما يتعلق به

للنبي ﷺ رواية خمر في كل عام دون كيسان . ونعيم هذا قد أسلم سنة تسم من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار اليه في المنتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات فاهداؤه الراوية اليه في كل عام كما قيل متعذر — فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على انه لو صح متناً وسنداً لا يدل على ان النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه يوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرماتها وهم مع ذلك لا يشربونها . وقد شربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فالاعتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشربا في ص ٨٧ بهزوه الى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن عمار عن أبي مسعود قال : عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستسقى فأني بنبيذ من السقاية فشبهه فقطب فقال « علي بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب » فقال رحل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال « لا » وقد صرح أحمد والنسائي راويه بضعفه لان يحيى ابن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعف . قال النسائي : ويحيى بن يمان لا يحتاج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطاه . وقال ابن عدي : عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب إلا انه يخطئ . ويشبه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في المنتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور للنسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بتفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر : رأيت رجلاً جاء الى رسول الله ﷺ بقدح فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع اليه القدح فرفعه الى فيه فوجده شديداً فردّه على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال « علي بالرجل » فأني به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه الى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال « اذا اغتسلت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتاج

بحديثه ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال : اجتنب كل شيء ينش . وقال المسكر قليله حرام وكثيره حرام وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر . أقول طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء المجهولين في الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيتهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل الى حد الاسكار فكسره بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحوه من هذا عن عمر ، ولفظ النسائي : عن يحيى ابن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول : تلقت ثقيف عمر بشراب فدعا به فلما قرب به الى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال . هكذا فافعلوا . ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل (أي صار خلا) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي - وفيه انه قطب وجهه - وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الازاعي وعن العمري ان عمراً انما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وانه لما قطب كان لموضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته .

وجملة القول ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر اذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما اذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقتة كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ومثله الاغلام .

وروى النسائي عن عمر انه قال : اذا خشيت من نبيذ شدته فاكسروه بالماء ، قال عبدالله : من قبل أن يشتد اه ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه واراادته

ومن الاستدراك على ما تقدم حديث أبي بردة بن نيار « اشربوا في الظروف ولا

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم ان أحداً من أصحاب سمالك تابعه عليه وسمالك ليس بالقوي وكان يقبل التلقين . وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة راويته عن عائشة لا يدري من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها : لا أحل مسكراً وان كان خبزاً وان كان ماء . — وقولها للنساء : وإن أسكر كن ماء جيبكن فلا تشربنه . أقول كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنهما

وجملة القول انه لم يصح في هذا المعنى شيء . على أنه يمكن حمل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ [النقيم] إذا علم انه لم يختمر فيصير مسكراً لئلا يسكر به . وأما حمل الاحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل ان النبي ﷺ يأمر الصـحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر ؟

﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين انه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدي والجريد وبالثياب والنعال ، وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي ان النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر ، وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه : ما كنت لأقيم على أحد حداً فيموت وأجد في نفسي شيئاً إلا صاحب الخمر فانه لو مات رديته [أي دفعت ديته] وذلك ان رسول الله ﷺ لم يسنه

وفي صحيح مسلم أن عثمان أني بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فشهد عليه حران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيأها . فقال عثمان انه لم يتقيأها حتى شربها وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلي يعد حتى بلغ أربعين فقال : أمسك . ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة وهذا أحب إلي . أقول يعني الأربعين الذي أمر به ، وقوله وكل سنة معناه انه جرى به العمل . وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين ان النبي ﷺ لم يسن حد الخمر ، لان ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة بمدة له مع مخالفته له غير مرة ، وانا صار سنة عملية يجري أي بكر عليه . ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه اهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب . وان ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهداً من الحلفاء فاختر الاول أبو بكر لانه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقة لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بحذ قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضا قال : إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى اقترى وعلى المقترى ثمانون حلدة . ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجم في كتب الحديث لأهله ، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لامن كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوي مذهبهم ويضعف مذهب غيرهم

﴿ فائدة في المشروع من المسابقة والرماية ﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر ان أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعاً وقد يتوهم بعض العامة منه ان مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرها من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعاً فحكيمته انه من الاستعداد للقتال في سبيل الله ؛ وقد اشترط فيه أن يكون السبق [بفتح السين والباء] وهو الجعل الذي يكون لصاحب الفرس السابق إما من الامام [أي الخليفة والسلطان] وهذا لا خلاف فيه ، وإما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور ، ولا يجوز أن يكون مال السبق من

كل منهما ، واذا دخل بينهم ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء . من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتها ، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بها مملوئين وكون الفرسين أو الافراس معينة ، وكون كل منهما أو منها يحتمل أن يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضاً ويزيدون عليه

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر أن النبي ﷺ سبق بالخيل وراهن وفي لفظ : سابق بين الخيل وأعطى السابق . وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له : أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال : نعم والله لقد راهن على فرس يقال له (سبحه) فسبق الناس فبهش ^(١) لذلك وأعجبه . وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام عبر عن السهم بحديثه الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص بقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الاعمال

(٩٧) يَاءُ يَهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنْ أَتَعَدَّى بِعَدَدِ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَاءُ يَهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعِيمِ يُحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيأَ بُلْغَ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ، أَوْ دَنَلٌ

(١) قالوا معناه هش وفرح (وهو بوزن فتح) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهى والامراع للتمتع به ، ويتعدى بالي فيقال : بهش الطفل الى الثمرة أو اللعبة

ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ
 اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٩٩) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ
 مَتَمِّمًا لَكُمْ وَلِلْسِّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا .
 وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

بيننا في تفسير الآية (٩٠) أن هذه الـ ورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال
 والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرام أو في حال الاحرام)
 وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى
 شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ وتقول الآن : إن الله جلت آلاؤه نهى عباده
 المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال
 الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ،
 بين لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من
 أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متما لهما في أول السورة من أحكام الطعام
 والشراب . وناسب أن يتم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضاً فجاءت
 هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لا تحرموا
 طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك - فكذلك استثنى
 هذا النوع من الصيد عن المحلات وبين دخوله في المحرمات . اهـ وما قاناه خير منه
 وأصح ، وإيست الخمر والميسر من الطيبات فاستثنيان منها بل رحس خبيث

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤْخَذَ مِنْكُمْ الْبَيْتُ ﴾ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم
 الابتلاء الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على ما بصطاد من حيوان البحر مطلقاً
 ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقاً فيدخل فيه غير المأكول لجه
 إلا ما أبيض قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة .
 وسيأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده . ووصف الصيد

بكونه تناله الايدي والرماح يراد به كثرته وسهولة أخذه، وامكان الاستخفاء بالتمتع به، وروى عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالايدي صغاره وفراخه وبالرماح كباره وقال مقاتل بن حيان: أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تفشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد ألد الطعام وأطيبه وناهيك باستطاعته وبشدة الحاجة اليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين، وسهولة تناول اللذيذ تغري به، وترك ما لا ينال الا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة، وقد قيل: إن من العصمة أن لا تجرد، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل اليه الا بسعي وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الابواب دونه وقالت: هيت لك؟

والمعنى يا أيها الذين آمنوا ان الله تعالى يقسم بانه سيختبركم بارسال شيء كثير من الصيد - أو ببعض من أنواعه - بسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم

﴿ اعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يتليكم به وأنتم محرمون اعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مرأى ولا خائف من أنكارهم، فيترك أخذ شيء من الصيد، ويختار شطف العيش على لذة اللحم، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبسا بالايمن بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والظهر . فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لان علمه يتعلق بالواقع الثابت، وترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه، كما يعلم حال من يعتدي فيه، وقد بين جزاءه في الجملة الآية فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه، والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء وان كان علام الغيوب، لان هذا من ضروب تربيته لكم وعنايته بتزكيتكم، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ وص ١٤٨ ج ٤)

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه فله

عذاب شديد الالم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب - لانه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغيب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم ، اذ هو أخذ شيئاً من الصيد برأى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الدرك الاسفل من النار ، لا شأن المؤمنين الصادقين الابرار

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما يجب على المحرم المعتدي في الصيد من الجزاء والسكفارة في الدنيا ، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرماً بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضميتين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة وان كان في الحل

﴿ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ أي ومن قتل شيئاً من الصيد وهو محرم قاصداً لقتله فجزاؤه - أو فعلية جزاء - من الانعام مماثل لما قتلته في هيئته وصورته ان وجد ، والا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقاً وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك ، قرأ عاصم وحزمة والكسائي « فجزاء » بالرفع والتنوين و « مثل » بالرفع والاضافة لما بعده وهو ظاهر وقرأ الباكون باضافة جزاء الى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه على حد « ليس كمثل شيء » أو هو من قبيل خام فضة أي من فضة وأن المعنى فعلية جزاء الذي قتله أي جزاء عنه وقال الزمخشري : أصله « فجزاء مثل ما قتل » بنصب مثل بمعنى فعلية أن يجزي مثل ما قتل من النعم ثم أضيف كما تقول : عجبت من ضرب زيداً ، ثم من ضرب زيد اهـ

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالاجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه فقيل يحرم مطلقاً عملاً بظاهر الآية الآتية وحديث الصعب بن جثامة عند احمد ومسلم وغيرها . وقيل يجوز مطلقاً لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدي اليهم من لحم الحمار الوحشي والجمهور على جواز الاكل مما بصيده غير المحرم لنفسه ويهدي منه للمحرم وهو التحقيق الذي يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبي قتادة في الصحيحين

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشي وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية وقد اختلفوا في الصيد الذي نهت الآية عن قتله فقال الشافعي : هو كل حيوان وحشي يؤكل لحمه، فلا جزاء في قتل الاهلي وما لا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهي كثيرة في مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التي ورد الاذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرهما بقتلها في الحل والحرم . وهي الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور . وأخرجاه أيضا من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف في قتلها . وألحق مالك واحد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه . وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها . وذهب ابو حنيفة إلى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب بري . والمراد بالغراب الابقم الضار لا الاسحم الذي يؤكل فانه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة التي تقتل اتقاء ضررها ، لا جزاء على الحرم اذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير وقال مالك رحمه الله : لا يقتل الغراب إلا اذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل يرميه ، وروي مثله عن علي كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم فقال « الحية والعقرب والفويسقة (أي العارة) - ويرمي الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة » رواه ابو داود عن احمد بن حنبل والترمذي عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم » ثم ذكر أن الترمذي حسنه .

واختلفوا في اشتراط التعمد لوجوب الجزاء فذهب أكثرهم إلى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا ان الكتاب دل على جزاء المتعمد وسكت عن جزاء المخطي ، ولكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضا . قاله الزهري

والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بحرمة قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الاحرام . ولم نر للجمهور حديثا مرفوعا يدل على تغريم المخطي . ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، الا مارواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير - كلهم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس : لا يحكم على من أصاب صيداً خطأ إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ما قال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله . إنما كانت السكارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلط عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التعليل ، فان صحت الرواية عن عمر انه : كتب ان يحكم عليه في الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لان الامام الاعظم تجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهداه ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علانه فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كمسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان بخطي . فيراجع فيعترف بخطئه ويرجع عنه . فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لاقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كمعادتهم فيما يرونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تقرير من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليها . وإنما قال الحكم انه كتب ، ولم يقل لمن .

كتب ، والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية ، والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المداسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم تقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الأثر عنه - وهم ابن أبي شيبه وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول ان هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ما صح من حكم عمر

بعد كتابة ما تقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري فإذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من التعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لآحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لآحرامه - ولكنه ذكر في هذه الرايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمة الله أي بالقياس - ثم قال :

« والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال إحرامه مادام حراماً بقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) ثم بين حكم من قتل ماقتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخص المتعمد قتله في حال نسيانه إحرامه ولا الخطيء في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل الى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه - فإذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً لقتله ذاكر أو لآحرامه أو عامداً لقتله ناسياً لآحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكر أو لآحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو (مثل ماقتل من النعم) الخ »

أقول هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذا كراً لأحرامه » لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد إلا أن يريد صورة معينة وهي أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذا كر لأحرامه ، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه متهمك لحزمة الاحرام ، ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رمى غرضاً لا حيواناً أو حيواناً يباح قتله كالكلب العتور فأصاب سهمه أو رصاصة صيداً لم يكن يراه مثلاً - فلا حرام عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره ، وسيأتي أن عمر قال في مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لأن قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اهـ

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله ، وذهب إبراهيم النخعي إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف . والاول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال : جعل رسول الله ﷺ في الضبع بصيله المحرم كبشاً وجعله من الصيد ، أي لأنه يؤكل لحمه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روي مرفوعاً وموقوفاً ، وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصحه ، ورواه الدارقطني عن الأجلح بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « في الضبع إذا أصابه المحرم كمش وفي الطبي شاة وفي الأرنب عناق وفي اليربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتعت . والأجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي صدوق ، وقال الحافظ في تريب التهذيب : صدوق شيعي من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشوكاني في نيل الأوطار : وحديث جابر أخرجه الميهقي وأبو يعلى وقالوا : عن عمر رفعه ، وأما الدارقطني فرواه من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفا على جابر وصحح وقفه الدارقطني من هذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبه والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبع صيد فاذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتوكل »

أقول والحديث يدل على اعتبار السن في المائلة فالعنز (بالتحريك أنى المعز) كالنمجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الانثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والحفرة بفتح الحيم الانثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أي يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجالان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المائلة بين النعم - وهي الأبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشي - وأنواعه كثيرة - مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين إذا أرادوا أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظروا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فإن ذكر أنه أصاب ظبياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذي قتله في السن والجسم ، فإن كان الذي أصاب من ذلك كبيراً حكماً عليه من الضأن بكبير - وإن كان الذي أصاب حمار وحش حكماً عليه ببقرة ، وإن كان الذي أصاب كبيراً فأكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فمثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فمثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلا الظبي وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكما أشاء وسيأتي

وأما ما لا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ما قتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ما قتل من النعم » (*) وفي قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) على كل من القراءتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ما قتله المحرم إذا كان له مثل من الحيوان إلا سي خلافاً

(*) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فلعله قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لا بي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلي . قال وهو مخير إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هديا . والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع ، فإنهم حكموا في النعامة بيدنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدھا مقرر في كتاب الاحكام . وأما اذا لم يكن الصيد مثليا فقد حكم ابن عباس فيه بشمته يحمل إلى مكة . رواه البيهقي ثم قال : وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يعني أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثلي عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل هل يجوز أن يكون أحد الحكمين ؟ على قواين (أحدهما) لا ، لأنه قد يتهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك (والثاني) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد . واحتج الاولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران أن أعرابيا أتى أبا بكر فقال : قتلت صيدا وأنا محرم فما ترى عليّ من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده ما ترى فيما قال الاعرابي ؟ فقال الاعرابي أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر وما تنكر ؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي اذا اتفقنا على أمرنا ناك به . وهذا اسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصديق . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا وإنما دواء الجهل التعليم فأما اذا كان المعارض منسوبا إلى العلم فقد قال ابن جرير : حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال : خرجنا حجاجا فكننا اذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماشى نتحدث ، قال فبينما نحن ذات غداة إذ سنع لنا ظبي أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه . فركب وودعه ميتا ، قال فعضمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقص عليه القصة ، قال وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعني عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلّمه .

قال ثم أقبل على الرجل فقال أعمداً قتله أم خطأ ؟ فقال الرجل لقد تعمدت رمية وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، اعمد الى شاة فاذبها وتصدق بلحمها واتفع بها بها ، قال فقمننا من عنده فقلت لصاحبي أيها الرجل عظم شعار الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سأل صاحبه ، اعمد الى ناقتك فانحرها ففعل ذلك ، يعني أن يجزي . عمك ^(١) قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالي فلم يفجأنا منه الا ومعه الدرة قال فعلا صاحبي ضربا بالدرة ^(٢) أقتلت في الحرم وسفحت في الحكم ^(٣) قال ثم أقبل علي ، فقلت يا أمير المؤمنين : لا أحل اليوم شيئا يحرم عليك مي ، فقال يا قبيصة بن جابر اني أراك شاب السن فـيـيح الصدر ، بين اللسان ، وان الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء . الاخلاق الحسنة ، فاياك وعثرات الشباب . ثم ذكر ابن كثير طرقاً أخرى لا أثر قبيصة ، ثم نقل عن ابن جرير الطبري ان ابن جرير البجلي قال : أصبت ظبياً وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال ائت رجلين من اخوانك فاحكما عليك فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما علي بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضا ان رجلاً رمى ظبياً فقتله وهو محرم فأثنى عمر ليحكم عليه فقال له عمر : احكم معي فحكاه بجمدي قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير : وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القتال أحداً الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى (ثم قال) واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين ^(٤)

« ١ » هذا التفسير من الراوي يفيد ان الرواية « ففعل ذلك » بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور . وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك » بدل « ففعل ذلك » وهذه الطبعة كثيرة الغلط « ٢ » سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما في تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما في الدر المنثور « ٣ » وفي ابن جرير « وسفحت الحكم » وعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد في الحرم وسفحت الفتيا ؟ (٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أي لا يعمل بحكمهم

وقال مالك وأبو حنيفة : بل يجب الحكم في كل فرد فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا

وقد استدل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الاشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وانما يحتاج الى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين لحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الانعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الآلوسي الى جعل كل من القوانين محتاجا الى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الاول ومذهبه الثاني ، اذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتي الحنفية

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل الى الدعبة ويذبح هالكا أي في جوارها حيث تؤدي المسالك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لا يكون الا من الانعام فهو يؤيد ما ذهب اليه الجمهور من كون المائلة في الجزاء اما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة [هديا] حال من [حرا] ناء على أنه خير ، أو من الضمير في قوله (يحكم به) أو منصوب على المصدر أي يهدي هديا

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر بإضافة [كفارة] الى [طعام] أي كفارة طعام لا كفارة هدي ولا صيام . والباقون بتوئين كفارة أي فعل من قتل الصيد وهو محرم متعمدا جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين أو ما يعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوي له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل في الاحكام ، وبالكسر المعادل والمساوي مما يدرك بالحس كالتفرار من اثنين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينهما ان عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

والاطعام وعدله ما عدل به في المقدار ، ومنه عدلا الحمل لان كلامها عدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ، ونحوهما الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروي عن ائمة الافة

وهذه الانواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (٢: ١٩٦) فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدى هاء ، وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته اقلل وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام ، فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل اطعام مسكينين ، وان إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة في النسك ، فان قيل إن هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لاطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين - قلنا إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للاطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الاطعام وإلا لخير بينهما ، وقد علم من كفاية الطهارة أن صيام شهرين أعظم من اطعام ستين مسكينا إذ فرض الاطعام على من لم يستطع الصيام ، وهي على الترتيب لا التخيير ، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة المجامع في نهار رمضان ككفارة الظهار والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كعب بن عجرة في المعادلة والتقدير ، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير

وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يرونها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنها

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : اذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فان قتل ظييا أو نحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة ، فان لم يجد فاطعام ستة مساكين فان لم يجد فصيام ثلاثة أيام فان قتل أيلا أو نحوه فعليه بقرة ، فان لم يجدها صام عشرين يوما ، وان قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الابل ، فان لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا ^(١) فان لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن تكون

العبارة : ستين مسكينا والافه على غير القياس

يوماً، والطعام مد مد يشبعهم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضاً أنه قال : إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوماً
ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاماً ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أي مدين وهو المروي عن تلميذه مجاهد .
وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين مد واحداً كما سبق في الرواية الأولى عنه

واختار ابن جرير أن كل مسكين يطعم مداً . وعليه علماء الحجاز كالأشافعي ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مدين حنطة ومدين من غيره ، وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الأذى وتكلم في سائر الكفارات وأثبت بدقائق القياس التي لا يغوص عليها إلا مثله أن صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع باباً خاصاً لهذه المسألة في الأتم كما أطال في جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون في المكان الذي قتل فيه الصيد وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروي عن الشعبي ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة إلى أن التخيير بينها هو قاتل الصيد ، وقيل بل بالتخيير للحكمين ، وحكي هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الطعام فقال بعضهم مكانه مكان الهدى أي مكة لأنه بدله وقال آخرون بل هو مخير فيه

﴿ليذوق وبال أمره﴾ هذا تعليل لا يجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذي هو المطر الثقيل قال الراغب ولمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام ويبل . والذوق مستعمل في الإدراك العام ، غير خاص بإدراك اللسان وقد استعمله القرآن في إدراك ألم العذاب

والوبال ولم يستعمله في إدراك الطعوم إلا في قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفي قوله (لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً إلا حميماً وغساقاً) وكل استعماله فيها يكره ويذم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية

﴿ عفا الله عما سلف ﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الإسلام يجب ما قبله ويظهر نفس صاحبه من الإدراة السابقة فلا يبقى لها أثراً في النفس ترتب عليه مؤاخذه

﴿ ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ﴾ أي ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريره وإيجاب الجزاء . والكفارة عليه . أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الأولى . فإن الله ينتقم منه في الآخرة ، لأن الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن الإصرار على المخالفة . والله عزيز أي غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، ذو انتقام ممن أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية أن الجزاء في الدنيا إنما يمنع العقاب في الآخرة إذ لم يتكرر الذنب ، فإن تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروي عن سعيد بن جبيرة وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروي عن ابن عباس أن من قتل شيئاً من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فإن قتل عمداً يحكم عليه مرة واحدة فإن عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد أنه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبيرة والحسن البصري وإبراهيم النخعي كما رواه ابن جرير

﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة ﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر ما يصاد منه مما يعيش فيه عادة وإن أمكن أن يعيش خارجه قليلاً أو كثيراً كالسرطان والسلحفاة . وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه . وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين ، لأنه ليس من الحيوانات

« تفسير القرآن الحكيم » « ١٥ » « الجزء السابع »

المائية وإنما يلزم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الام بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم: ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل ما يعيش في مائه لأنه صيده . وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتل إلا هذا المعنى . أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدي من غير تكلف كتكلف صيده، فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « ما لفظه ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس، وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حصر عنه . وعن أبي أيوب : ما لفظ البحر فهو طعامه وإن كان ميتا . فهو لا . يرون أن المراد بطعامه في الآية ما لا عمل للانسان ولا كلفة في اصطياده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحصر عنه الماء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى، لا فرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال: صيده الطري وطعامه المالح المسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي: أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدموه أتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر اليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله « متاعا » فعناه لأجل تمتيعكم به أو متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دسم حرمًا ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعائه أو أذنه لأجل المحرم الآخر ، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدي منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجاز الجمهور ومنعه بعض الخابلة مطلقا . وبعض العلماء تفصيل فيه لأجل ذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال : كنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية، فابصروا حمراً وحتياً وأنا مشغول أخصف نعالي فلم يؤذنوني وأحبوا لو أنني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقممت الى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لا نعينك عليه ، فغضبت فترأت فأخذنهما ثم ركبت فشددت على الحمار فمقرته ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم انهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت العضد معي فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال « هل معكم منه شيء ؟ » فقلت نعم ، فنارته العضد فأكلها وهو محرم ، وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار اليه انسان أو أمره بشيء ؟ » قالوا : لا ، قال « فكلوه » ولفظ البخاري « هل أشار اليه أحد أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ » قالوا لا ، قال « فكلوا ما بقى من لحمها » ورواية التائيت مبنية على أن ماصاده أبو قتادة كان أتاناً لا حمراً ، ففي رواية البخاري : فرأينا حمراً وحش فحمل عليها أبو قتادة فمقر منها أتاناً الخ وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض . وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : واني إنما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل ، وسنده جيد وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، لمخالفتها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا اذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال : خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حمراً فحملت عليه فاصطدته فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرت اني لم أكن أحرمت واني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم ، واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الاحرام وهو معهم ، والصواب - كما قال ابن عبد البر - ان النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر

وروى أحمد والشيخان عن الصعب بن جثامة انه أهدى الى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالابواء أو بؤدان (كلاهما في طريق مكة) فردّه عليه ، فلما رأى ما في وجهه قال « إنا لم نرده عليك إلا أنا حُرْمٌ »

وروى الشافعي وأحمد وأبوداود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر ان النبي ﷺ قال « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يُصد لكم » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقرب ﴿ واتقوا الله الذي اليه تحشرون ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون اليه ، أي تجمعون وتساقون اليه يوم الحساب

(١٠٠) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقِلَادَ . ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تنمى السياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه ان جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة ، وأريد بالكعبة هناك حرما وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدى أيضا

وقال الرازي : اعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو ان الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين (أي هنا) ان الحرم كما انه سبب لأمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس من الآفات والخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة . اهـ

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ﴾ الجعل هنا إما خلقي تكويني وهو التصيير ، وإما أمرّي تكليفي وهو التشريع ، وسيأتي توجيه كل منهما ، و [الكعبة] في اللغة البيت المكعب أي المربع ، وقيل

المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو النائي ، عند مفصل الساق ، ومنه كعبت الجارية (البنت) وكعب ثديها يكعب اذا نتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب ، وثدي كاعب ، والاول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد انما سميت الكعبة لانها مربعة ، وقال عكرمة انما سميت الكعبة لتربيعها . و (القيام) اصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كاليزان والمراد به ما يقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح ، وقرأ ابن عامر « قياما » بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قياما » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و [الشهر الحرام] ذو الحجة الذي تؤدي فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الاشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال و [الهدى] ما يهدي إلى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و [القلائد] هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الانعام التي كانوا يقلدونها اذا ساقوها هديا ، خصها بالذكر اعظم شأنها ، وقيل هي على معناها الاصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات ، وكذا ما كان يتقلد به صريدهو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة

والمعنى على الوجه الاول في الجعل أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها ، أي سببا لقيام صالحهم ومنافعهم بايداع تعظيمها في القلوب ، وجذب الافئدة اليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجابيها ، وتسخيرهم لجلب الارزاق اليها . فهذا هو الجعل الخلقى التكويني . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله ز ٣٧: ١٤ ربنا اني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا (وفي معناه قوله تعالى ٥٧: ٣٨ وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا . أو لا يمكن لهم حرما آمنا يجبي اليه ثمرات من شيء رزقا

من لدنا ؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون) وقوله تعالى (٦٧: ٣٩) أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ...)

والمعنى على الوجه الثاني أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المذهب لأخلاقهم المزي لا أنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية ... وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبايح التي تطهر قاعها من رذيلة البخل وتحببه وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، ويتسم بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمرى التشرعى . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الارزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) أنه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم لحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال قيامها أن يأمن من توجه إليها ، وروى عن سعيد بن جبيرة ثلاثه أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وإنما هو ديني دنيوي ، لأن أهل الحرم وحججابه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الغذاء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والمهدي والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمان الجاهلية

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالشهر الحرام والقلائد ، ويلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يعرض له وهذا كله قد نسخ

وروى ابن أبي حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به في الجاهلية الاولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد) قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُتناول ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدي مقلداً وهو يأكل العصب ^(١) من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر [أي عاد من الحج] تقلد قلادة من الاذخر أو من السمر ^(٢) فمنعته من الناس ^(٣) حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي معاً وهو عام شامل لما تقوم به وتحقق مصالح دينهم ودنياهم ، وشامل لزمان الجاهلية وعهد الاسلام ، ولكن له في كل من العهدين صورة خاصة به — ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة إبراهيم وإسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى التكوينية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفاً ، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ أي فعل ذلك الجعل لاجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وإن علمه محيط بكل شيء ، وذلك أنه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيماً لهذا المكان وللأعمال التي تعمل فيه وللزمن الذي فيه تؤدي هذه الأعمال هنالك منعهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سبباً لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

« ١ » العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلامس بينها وتشدها وهي لا تمضغ ولا تهضم فلا تغذي « ٢ » الاذخر نبات عطر يكثر في الحرمين ، والسمر بالتحريك شجر معروف « ٣ » منعته حمته وحفظته فلا يعتدي عليه أحد لاجلها

والمدينة في القديم والحديث — بلة أم البداوة — عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيها قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جعل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالاجمال ، ومما بيناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتنا قطعيا بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدي والقلائد قياما للناس لم يكن إلا لحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها ، وكان دليلا على أنه سبحانه يعلم ما في السموات وما في الارض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك ، وانه عليم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية . على ان آياته الدالة على علمه بما في السموات والارض وبغير ذلك أعم وأظهر في نظر العقل من جعله بعض الامكنة والازمنة سببا لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم ، فان سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرهما بحسبان ، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان ، لا يعترها من الشبهات ما يعترى السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يغفلون عنها

(١٠١) اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
(١٠٢) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتِ الْبَلَاءَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

أرشدنا حل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره ، وأرشدنا في هذه إلى العلم بأن العليم بكل شيء ، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والارض ، كظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثا ، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوي بين الطيب

والحيث كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿اعلموا ان الله شديد العقاب﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وان الله غفور رحيم﴾ لمن زكى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والاعاز ، فلا يؤاخذ به سلف قبل الايمان ، ولا بما عمله من سوء بجهالة اذا بادر الى التوبة والاصلاح ، ولا بالعمى اذا اجتنب كبائر الانم والفواحش ، بل بستر ذنبه ويحويه ، فيضمحل في ايمانه وعمله الصالح ، كما يستر القدر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخضعه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات ، وامل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة الى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لان رحمته تعالى سقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لانفسهم (ويعفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة في مقام الاضمار للدلالة على ان مغفرته ورحمته ثابتان له بالاصالة

﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثبات كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبيده المكلفون من الاعمال والاقوال وما يكتمونه منها فيكون أهلاً لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وانما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى ،

والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها، فيكون جزاؤه حقاً وعدلاً، ويزيد المحسنين كرماً منه وفضلاً (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) فلا تطلبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد (١٣ : ٤٠) فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله في سورة الانعام (٦ : ٤٨) وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٩) والذين كذبوا بآياتنا يمسمهم العذاب بما كانوا يفسقون (٥٠) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم أني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . قل هل يستوي الاعمى والبصير ، أفلا تتفكرون ؟ (٥١) وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون)

وأما الشفاعة الواردة في الاحاديث فلا تناقض الشفاعة المنفية هنا وفي آيات أخرى - لأنها عبارة عن دعا، مستجاب في الآخرة يظهر الله عقبه ما سبق به علمه واقتضته حكمته بحسب ما في كتابه، تكريماً للداعي الشفيع من غير أن يكون مؤثراً في علم الله ولا في إرادته ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، (هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطاً بالاعمال ، أراد أن يبين ما يتعلق به الجزاء من وصف الاعمال والعاملين لها، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما ما يليق بهما، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث، فقال ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة : لا يستوي الخبيث والطيب ^(١) من الاشياء والاعمال والاموال - كاضرار والنافع، والفساد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل والعالم، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر، والمؤمن والكافر. فلكل من الخبيث والطيب في القسم الاول حكم يليق به عند الله تعالى، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء

« ١ » راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

وَمَكَانٌ يَسْتَحَقُّ بِحَسَبِ صِفَتِهِ (١٣٩: ٦) سَيَجْزِيهِمْ وَصْفُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (يَضَعُ كُلُّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ بِحَسَبِ عِلْمِهِ ، وَلَعَلَّ نَكْتَةَ تَقْدِيمِ الْخَبِيثِ فِي الذِّكْرِ كَوْنِ السِّيَاقِ لِلْإِهْتِمَامِ بِإِزَالَةِ شَبْهِهِ الْمَغْتَرِبِينَ بِكَثْرَتِهِ وَلِذَلِكَ قَالَ ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ الْخُطَابُ مِنَ الرَّسُولِ لِكُلِّ مَكْلَفٍ بَلَفْتُهُ دَعْوَتُهُ كَمَا تَقْدُمُ أَيُّ وَلَوْ أَعْجَبَكَ أَيُّهَا السَّامِعُ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ مِنَ النَّاسِ وَجَاهِهِمْ ، أَوْ مِنَ الْأَمْوَالِ الْحَرَمَةِ لِسَهُولَةِ تَنَاوُلِهَا وَالتَّوَسُّعِ فِي التَّمَتُّعِ بِهَا ، كَأَكْلِ الرِّبَا وَالرِّشْوَةِ وَالْفُلُولِ وَالْخِيَانَةِ ، أَوْ لِدَعْوَى أَصْحَابِهَا أَنَّهَا دَلِيلٌ عَلَى حُبِّ اللَّهِ لَهُمْ وَرِضَا عَنْهُمْ إِذْ فَضَّلَهُمْ بِهَا عَلَى غَيْرِهِمْ (وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ) أَيُّ لَا يَسْتَوِيَانِ فِي أَنْفُسِهِمَا وَلَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَوْ فَرضَ أَنْ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ أَعْجَبَتْكَ وَغَرَّتَكَ فَصُرْتُ بَعِيداً عَنْ إدْرَاكِ حَقِيقَةِ الْأَمْرِ ، وَهِيَ أَنَّ الْقَلِيلَ مِنَ الْحَلَالِ كِرَاتِبُ الْحَاكِمِ الْعَادِلِ وَرَيْحُ التَّاجِرِ الصَّادِقِ ، خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْحَرَامِ كَالرِّشْوَةِ وَالْخِيَانَةِ ، بِاعْتِبَارِ حَسَنِ الْعَاقِبَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، كَمَا أَنَّ الْقَلِيلَ الْجَيِّدَ مِنَ الْغِذَاءِ أَوْ الْمَتَاعِ خَيْرٌ مِنَ الْكَثِيرِ الرَّدِيِّ الَّذِي لَا يَغْنِي غِنَاءً ، وَلَا يَفِيدُ فَائِدَةً بَلْ رُبَّمَا يَضُرُّ آكَلَهُ وَيُفْسِدُ عَلَيْهِ مَعِدَتَهُ كَذَلِكَ الْقَلِيلُ الطَّيِّبُ مِنَ النَّاسِ خَيْرٌ مِنَ الْكَثِيرِ الْخَبِيثِ فَالْفَتْنَةُ الْقَلِيلَةُ مِنْ أَهْلِ الشُّجَاعَةِ وَالْثِبَاتِ وَالْإِيمَانِ تَغْلِبُ الْفَتْنَةَ الْكَثِيرَةَ مِنْ ذَوِي الْجَبَنِ وَالتَّخَاذُلِ وَالشُّرْكِ ، وَإِنْ أَفْرَادًا مِنْ أَوْلِي الْبَصِيرَةِ وَالرَّأْيِ ، لِيَأْتُونَ بِمَا تَعْبُزُ عَنْهُ الْجَمَاعَاتُ مِنْ أَهْلِ الْغِبَاوَةِ وَالْخُرْقِ وَالْعَالَمِ الْحَكِيمِ يَسْخَرُ لِحُدُودِهِ الْوَفَا مِنَ الْجَاهِلِينَ (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟)

كَانَ الْمَشْرُكُونَ يَفْخَرُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ بِكَثْرَتِهِمْ وَيَعْتَزُّونَ بِهَا (وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا) فَضَرَبَ اللَّهُ لَهُمْ مِثْلَ الْكَافِرِ الَّذِي فَخِرَ الْمُؤْمِنُ بِقَوْلِهِ (أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا) وَكَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ أَمْرِهِ خَسِرَ أَوْ قَالَ لَهُمْ (١٩: ٨) وَلَنْ تَقِيَّ عَنْكُمْ فَتَنُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ) ثُمَّ قَالَ لِلْمُؤْمِنِينَ تَثْبِيْتًا لَهُمْ حَتَّى لَا تَرْوَعَهُمْ كَثْرَةُ الْمَشْرِكِينَ فِي عَدَدِهِمْ وَعَدَدِهِمْ (٢٦: ٨) وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ) وَجَاءَتْ هَذِهِ الْآيَةُ بِالْقَاعِدَةِ الْعَامَّةِ وَهِيَ أَنَّ الْعِبْرَةَ بِصِفَةِ الشَّيْءِ لَا بِعَدَدِهِ ، وَأَمَّا تَكُونُ الْعِزَّةُ بِالْكَثْرَةِ بَعْدَ التَّسَاوِي فِي الصِّفَاتِ

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرورُ بالكثرة مطلقاً قال تعالى تعقيباً على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثرا الخبيث ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أي فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغتروا بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أهل الباطل والفساد من الخبيثين ، فإن تقوى الله تعالى هي التي تنظمكم في سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين ، أي الفائزين بخير الدنيا والآخرة

وأما خص أولي الألباب بالذكر في عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف في صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل في حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث ، بعد التنبيه والتذكير ، وأما الاغترار الغافلون الذين لم يبرنوا عقولهم على الاستقلال في النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكور ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الاغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولا من عواقب الأمم والدول التي اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتي العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقاً وأعمالاً (والعاقبة للمتقين) وروى عن السدي أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروى عن أبي هريرة قال : لدرهم حلال أتصدق به أحب إلي من مئة ألف ومئة ألف حرام فإن شئتم فافقروا كتاب الله (قل لا يستوي الخبيث والطيب) وروى ابن أبي حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر فكتب إليه عمر إن الله يقول (لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث) فإن استطعت أن تكون في العدل والاصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك في الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله . فهذه الآية قاعدة في التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهذيب

(١٠٤) يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ

تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ ، فَقَالَ اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهِ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَأَ هَآ قَوْمٌ مِّن قَبْلِكَ مِمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كُفَرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاييف ما يثقل عليكم ويشق عليكم (الثاني) أنه تعالى لما قال « ماعلى الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه الرسالة (?) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - إلى قوله - قل سبحان ربي اهل كنت إلا بشرأرسولا؟) والمعنى أني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والاحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس في وسعي ، ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك ، فربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم (الوجه الثالث) أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية ان تبد لكم تسوؤم . اهـ كلام الرازي بنصه وضعف عبارته وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لاية تبليغ الرسول الرسالة مناسبة خاصة قريبة ، ولهما موقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من السور كما قالت عائشة وسورة النصر كما قال ابن عباس وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بكل الدين ، وإتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ ، الذي كل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكاليف التي يشق على الامة احملها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شيء مما أمره الله بتبليغه

فان قيل : إذا كان الامر كذلك فلم طال الفصل بين هذا السعي وبين الخبر باكمال الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم ، قلت : تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرهما لما بيناهم مراراً من حكمة ذلك . وهاك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال : خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلاً قط وقال فيها « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً » قال فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين ^(١) فقال رجل : من أبي ؟ قال « فلان » فنزلت هذه الآية (لا تسألوا عن أشياء) قال الحافظ ابن كثير « وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم » فأشفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجعلت لا ألتفت لا يمينا ولا شمالا إلا وجدت كل رجل لا فارق رأسه في ثوبه يبكي ، فأنشأ رجل كان يلاحى فبدعى الى غير أبيه فقال : يا بني الله من أبي ؟ قال « أبوك حذافة » قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيته يا الله ربا وبلاسلام ديننا وبمحمد رسولا عائداً بالله - أو قال - أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم أر في الخير والشر كالיום قط

(١) روي بالمجمة وبالمهمله وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء هما فالاول البكاء الذي يخرج به الصوت من الحياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتقم من الصدر وهو دون التحيب

صورت لي الحنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجاه (أي الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهري عن أنس بن مالك أو قريباً منه . قال الزهري فقالت أم عبد الله بن حذافة : ما رأيت ولداً أعق منك (قالت) أكنت تأمن أن أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤس الناس ؟ فقال والله لو ألحقني بعد أسود للحقته

وقال ابن جرير أيضاً حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وهو غضبان محمراً وجهه حتى جلس على المنبر فقام إليه رجل فقال أين أبي ؟ قال « في النار - فقام آخر فقال : من أبي ؟ قال أبوك حذافة » فقام عمر بن الخطاب فقال رضيتم بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ، وبالقُرآن إماماً ، أنا يا رسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك والله أعلم من آبائنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم نسؤكم) الآية . اسناده جيد

وقد ذكر هذه القصة مرسلّة غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدي فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبي هريرة في جملة وزاد في آخر كلام عمر - فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضي ، فيومئذ قال « الولد للفراش وللعاهر الحجر » (ثم قال) قال البخاري : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : كان قوم يسألون رسول الله ﷺ استهزاء فيقول الرجل : من أبي ؟ ويقول الرجل تفضل ناقتي : أين ناقتي ؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم نسؤكم) حتى فرغ من الآية كلها . تفرد به البخاري

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الاسدي حدثنا علي بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبي البخري وهو سعيد بن فيروز عن علي قال لما نزلت هذه الآية (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قالوا يا رسول الله ! أي كل عام فسكت فقالوا : أي كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا أي كل عام ؟ فقال « لا ولو

قلت نعم لو جبت - ولو وجبت لما استطعتم » فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية ، وكذا رواه الترمذي وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذي غريب من هذا الوجه ، وسمعت البخاري يقول أبو البخاري لم يدرك عليا . اهـ

أقول منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البخاري هو سعيد ابن فيروز التابعي ثقة فيه تشيع روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة وقد عزا السيوطي في الدر المنثور حديث علي هذا إلى أحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن أبي حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازبا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال « وصححه » - والبيهقي في سننه . وفيه أن السائل الاقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضا عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه « ذروني ما ذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة ولفظ البخاري « دعوني ما تركتكم » ولفظ مسلم « دعوني ما تركتكم فانما هالك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلاني في شرحه له تبعا للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم [أقول وكذا النسائي] من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة (رض) قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال « يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله ﷺ « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم - ثم قال - ذروني ما تركتكم » الحديث وأخرجه الدارقطني مختصرا وزاد فيه فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) اهـ وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائي عن أبي هريرة قال خطب رسول الله ﷺ الناس فقال « إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج » فقال رجل في كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثا فقال « لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بهما . ذروني ما تركتكم فانما هالك من كان قبلكم بدثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشيء (وفي نسخة بشيء) فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وإن الاقرع بن حابس قال : كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال « لو قلت نعم لوجبت ثم إذا لا تسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة » وفي فتح الباري ان ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم ان السؤال عن الحج كان يوم خطب ﷺ وقال « لا يسألني أحد عن شيء إلا أخبرته » وقال ابن جرير : حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس (لا تسألوا عن أشياء) قال هي البهيرة والسائبة والوصيلة والحامي ، ألا ترى انه يقول بعد ذلك : ما جعل الله من كذا ولا كذا ، قال وأما عكرمة فانه قال إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال (قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فمالك تقول هذا ؟ فقال : هية

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل كثرة السائلين رسول الله ﷺ المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « ان الله فرض عليكم الحج » أفى كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الاخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذي رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب . ولكن الاخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول به من أجل ذلك ، على انه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البهيرة والسائبة والوصيلة والحامي كانت فيما سألوا النبي ﷺ عنه من المسائل التي كره الله لهم السؤال عنها الخ ما قاله وفيه أن تلك الاخبار صحاح فوجب ترجيحها ، بشير الى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راوينا عنه قد ضعفه الامام أحمد وقال مرة : ليس بقوي . وقال أبو حاتم : تكلم في سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة في الجمع بين أمثال هذه الأحاديث : أن يقال ان النهي في الآية

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ما هو في معناه ، وليس كل ما روي في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل ما يدخل في معنى الآية ويشمله عمومها أنها نزلت فيه ، وكثيراً ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيبون منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ما قيل في أسباب نزول هذه الآية ان بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاءً ، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وإنما يجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك : ان الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه : فلما أكنزوا عليه المسألة غضب وقال « سلوني » فبعض العلماء يرى ان النهي عن السؤال في الآية لهذا الاحفاء والاعصاب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما علل به يناق ذلك والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ [شياء] اسم جمع أو جمع لكلمة [شيء] وهي أعم الالفاظ مطلقاً أو الالفاظ الدالة على الوجود ، فتشمل السؤال عن الاحكام الشرعية ، والعقائد والاسرار الخفية ، والآيات الكونية ، اذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكليف ، وبليه السؤال عن الامور الغيبية أو الاسرار الخفية المتعلقة بالاعراض ، وغير ذلك من الاشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة ، إما بشدة التكليف وثرتها ، وإما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداءها سبباً لمساءة تكلم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول ومالا يعني المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية ان شرط « إن » مما لا يقطع بوقوعه ، والخزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤكم » دون « اذا »

أبدت لكم تسوءكم ، دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها .

وبهذا يسقط قول من يقول ان أمثلة المسائل المنهي عنها الواردة في أسباب النزول مما لا يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له وكذلك من سأل عن الحج اذ كان جوابه تخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لا في كل عام . ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهي بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بأن على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للأعرابي الذي سأله عن الحج « وبحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ما تقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه إنما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافياً في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضاً في سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه قول أمه له : ما رأيت ولداً أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس ؟ وسأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أي وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون أبدؤها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبدى لكم على لسان رسوله ، وينحر هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه

« يقول تعالى ذكره للذين نهام من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهام عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم — قبل نزول القرآن بذلك — يأبها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسول الله ﷺ مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه

فانكم إن أظهر ذلك لكم تبيان وحي وتنزيل ساء لكم ، لان التنزيل بذلك إذا جاءكم فأنما يجيشكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفي ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحريم ما لم يأت به بتحريمه وحي كنتم من التقديم عليه في فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساءة لتقلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا ، ولكنكم إن سألتهم عنها بعد نزول القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم بين عليكم ما أنزله اليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحى

« وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ الذي حدثناه هناد بن السري قال حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشبي قال « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » ثم روى [ابن جرير] مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسير الآية . وروي عن ابن عباس انه قال : لا تسألوا عن أشياء ان نزل القرآن منها بتغليظ ساءكم ذلك ولكن انتظروا فاذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء . إلا وجدتم تبيانه اه وظاهر كلامه ان الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم انه مرفوع

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه « أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلهذا قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضيق وقد ورد في الحديث « أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله » ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حينئذ لاحتياجكم اليها [عفا الله عنها] أي ما لم يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكنت عنها ، وفي الصحيح عن رسول الله ﷺ انه قال « ذروني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » وفي الحديث الصحيح أيضا « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها »

أقول أما حديث « ذروني ما تركتكم » وفي رواية بلفظ « دعوني » فهو في

الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم . وأما حديث أبي ثعلبة فقد عزاه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني . وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمان فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه في الأربعين النووية^(١) عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي حديث حسن رواه الدارقطني وغيره وتم وجه ثان في معنى الجملة وهو أنه يقول : إن تسألوا عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لأن لكل شيء حكماً يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب مالا بد لهم منه لصالح أمري معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمور مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، وللمجموع في الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضاً ، لأنه يتقرر بتشاور أولي الأمر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤمكم وتخرجكم ، ومتى سألتهم عنها في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقيته عن الشيوخ . قرأته في بلدنا

(القلمون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابة رحمه الله تعالى وأجازني به وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

١٣٤ ضعف تفسير ما وعد باظهاره من المسائل بالآيات والاخبار (التفسير ج ٧)

الله اليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها] وسيأتي تفسير هذا المبحث قريباً عقب تفسير الآيات [

فحاصل هذا الوجه أن السؤال عن تلك الاشياء في زمن نزول القرآن يقتضي ابداءها لكم ، وابدائها يقتضي مساءتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البته وحاصل الوجه الاول تحريم السؤال عن الاشياء التي من شأن ابدائها أن يسوء السائلين إلا في حالة واحدة وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامراً فيه نكاحاً في مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة (تقدم بيانه بالتفصيل) فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهي . وإنما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الاشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الاشياء التي تقتضي اجوبتها تشريعاً جديداً وأحكاماً تزيد في مشقة التكليف . ولا يظهر البته في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشابغتهم ، وكون الإجابة تقتضي هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها ، كما هي سنة الله فيمن قبلهم (فان قيل) إنما هذا الوعد للمؤمنين ، وإنما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجبون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الامور الواقعة التي تقتضي أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الاحكام ، ولا سيما الاشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فإذا صح أنه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات واظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندي أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعي لا غيبي ، بدليل قوله بتلك

المناسبة « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعي من ولدت على فراشه وهو حذافة بن قيس : وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ما ينفعهم من السؤال ، فهو من قبيل ماورد في تفسير (بسألونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢)

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقيم - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك أن مايسئل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والاختبار ، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضي الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذلك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته ، ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) فإن كان داخل فيها فخكته - والله أعلم - ان عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهباً غريباً في الآية وتعليل إبداء الأشياء المستول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعها فقال : والمراد بها مايشق عليهم ويفهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والأسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها ، ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكأن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم الأدب ، واجترأهم على المسألة والمراجعة ، وتجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اهـ

ثم أورد على ماقرره - بعد أن استشهد عليه بماورد في سبب نزول الآية - ثلاثة إرادات وأجاب عنها فقال :

(إن قلت) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة لإيجاب المسرة أيضاً ، لان إيجابها للأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة الأخرى قطعاً ، وإيست إحدى الخييتين محققة عند السائل ، وإنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها المساءة ؟
(قلت) لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيده المنهي وتشديده ،
لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتها ، والانزجار لاحتية إيجابها للمسرة ، ولا حثية
تردها بين الإيجابين

(ان قيل) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الاشياء الموجبة المساءة
مستلزم لإبدائها البتة كما مر ، فلم تخلف الإبداء عن السؤال في مسألة الحج حيث لم
يفرض في كل عام ؟

(قلنا) لوقوع السؤال قبل ورود المنهي ، وما ذكر في الشرطية إنما هو السؤال
الواقع بعد وروده ، اذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه

(إن قيل) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين
الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله
فلا يكاد يتمشى : لان ما يتعلق به الإبداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له ،
سواء كان السؤال قبل المنهي أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كافي مسألة
عبد الله بن حذافة ، فيكون هو الذي يتعلق به الإبداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتما
(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلا عن التعين ، فان المنهي عنه في الحقيقة إنما هو
السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال ، كسؤال
من قال : أين أبي ؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند
المكلفين حتي يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع . اهـ

وحاصل ما ذهب اليه أن المراد من الآية نهي المؤمنين عن السؤال عما يعلمون
أن الجواب عنه يسوؤهم من الاخبار والاحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون
محتملا للمسرة والمساءة - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من
سأل عن شيء مما يتعلق بالاحكام في زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا
بالتشديد عقوبة له ولجميع الامة على إساءة أدبه . وإن هذا المذهب بعيد عن العقل
والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة وبسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند
كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا في ظواهر مدلول اللفظ . ولا تتوسع في بسط الاعتراض

(المائدة.س ٥) ما عفا الله فلم يبينه. الكفر باستثقل الشرع واستقباحه ١٣٧

عليه اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى اليه

أما قوله تعالى ﴿عفا الله عنها والله غفور حلِيم﴾ فقد روي في تفسيره قولان (أحدهما) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا اليه فيما نقلناه عنه ، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الاشياء التي نهيتهم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكونه عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاسكتوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال ﷺ « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كما قال بعضهم أوهي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ، وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع (ثانيها) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لسعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق (عفا الله عما سلف) وقوله (الماقد سلف) ولا مانع عندنا بمنعنا من إرادة المعنيين معا فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة مالم يمنع مانع من ذلك كان تكون لك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطريق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية.

ثم قال تعالى ﴿وقد سألهما قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ أي قد سأل هذه المسألة - أي هذا النوع منها - أو هذه المسائل - أي أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها فان الذين أكثروا السؤال عن الاحكام التشريعية من الامم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمرهم ، وتركوا شرعهم لاستئثارهم العمل به ، وأدى ذلك الى استنكاره واستقباحه أو الى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا العلاك في الدنيا قبل الآخرة . والاختبار الغيبية كآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

الرسول عليهم السلام، وذكر ابن كثير المعنيين الذين قررناهما آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها، وبياناً لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضي الى الكفر وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحداً سبقنا اليه وقد يكون مما لم نره وهو الاكثر والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا باقيدتهم دائرة التكاليف وانتهوا بها إلى العسر والخرج المرفوع بالنص القاطع فأفضى ذلك الى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشرعية بجملتها، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم، ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث.

علاوة في بيان كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنقطع في الدين باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام - مخلاً بيسر الاسلام ومنافياً لمقصده

نفتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثر من مقاصد لا وسائل، يتجلى بهن المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله وبما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير اليوم أكملت لكم دينكم (من هذه السورة^(١))

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء، من هذه السورة^(٢) وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة - وتقدم تفسير النصين - وسيأتي نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج وقال تعالى في سورة الاعلى (ونيسرك لليسرى) - أي الشريعة التي تفضل

(المائدة ص ٥) (٣) القرآن أصل الدين أحكام السنة التي لا ذكر لها فيه ١٣٩

غيرها باليسر ، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة، ووصفها بقوله « ليها كنهارها » وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال « إن هذا الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه » الخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري . وقال ﷺ « أحب الدين - وفي لفظ الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة » رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا - والطبراني من حديث ابن عباس . وقال ﷺ « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث أنس . وقال « لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء » رواه ابن ماجه من حديث لابي الدرداء .

(٣) ان القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه ، وقد قال الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (تبياننا لكل شيء) وأما الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجعلا ، قال تعالى مخاطبا له (إن عليك إلا البلاغ) وقال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الأحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأي النبي ﷺ واجتهاده فيه ؟ أم بوحى آخر غير القرآن ؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري [باب ما كان النبي ﷺ يسئل بما لم ينزل عليه الوحي فيقول « لا أدري » أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأي ولا قياس ، لقوله تعالى (بما أراك الله)] ويليه فيه [باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء بما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل]

ونقول: لا يتجه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التي عملها برأيه ﷺ كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحي (*)
(٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل ، وفيما يبينه للناس من أمر دينه ، ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن أنه لا ينفع فتركه بعضهم لظنه فخرس موصمه «أما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني إن أ كذب على الله» وقال أيضا «أما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» وقال أيضا «أنتم أعلم بأمر دنياكم» رواه ابن مسعود

(٥) إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة والعامة ، شرط أن لا ينحوي دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الأصل في الأشياء الإباحة بمثل قوله (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) وقوله (وسبحر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه) - وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى إذ قال في وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولى الأمر - وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبعية لطاعة الله ورسوله ، وأرشد إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والإدارة إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء [راجع تفسير «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(١) وتفسير «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»^(٢)] وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ، كما آتاه الأنبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من الدلائل والبيّنات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأفضلية على النص ، العدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة في الحرب والسلام والسياسة العامة بمشاورة أولى الرأي والفهم والمكانة المحترمة من المؤمنين وهم كبار المهاجرين والأنصار (رض) ومنها أذنه لمعاذ عند إرساله إلى اليمن

(*) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير «١» ص ١٨٠ - ٢٢٢ ج ٥ تفسير

«٢» ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير

بالاجتهاد في القضاء. ^(١) وحديث « اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عاياه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الامور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان - أتىها الله تعالى وأكملها أصولاً وفروعاً . وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً

وأما الامور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة - بين الاسلام أهم أصولها ، وما مست اليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكلامه أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي أولي الامر إلى أقوم الطرق لاقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد ^(٢)

(٧) من تدبر ما تقدم تظهر له حكمة ما كان من كراهة النبي ﷺ لكثرة سؤال المؤمنين له عن المسائل التي تقتضي أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد في الدين ، أو بيان أحكام دنيوية ربما توافقت ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك في تفسير الآيتين ، وسنورد قريباً أحاديث أخرى وآثاراً في معنى ما أوردناه في سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يذمون الاحداث والابتداع

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عون محمد بن عبدالله الثقفي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخاري لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقاني فجعل الحديث موضوعاً ، وبالغ ابن القيم في اثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشرعية في تفسير (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

ويوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأي والقياس في الدين ، ويتدافعون الفتوى ويتحامونها ولا سباً اذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا لعلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأي فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة في العبادات والمعاملات جميعاً ، فجاء بعض الفروع مخالفاً للسنة القولية أو العملية مخالفة بيدة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانه رحمة لآسياننا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولاً وقواعد منها الصحيح الذي تقوم عليه الحجة ، ومنها مالا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد في استنباطه الأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا في ذلك مذاهب بدداً ، وسلكوا اليه طرائق قدداً ، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها ، فما القول في عسر العمل بها ؟ فتسلل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عقولها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت في طريق الدعوة إلى الاسلام اصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأي منهم في منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذي وصفناه

(٩) إن الاسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهي عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات) وقال (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً إني است منهم في شيء) وقال (ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادة للمسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأي الذي اتبعوا فيه سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، حتى دخلوا جحر الصب الذي دخلوه قبلهم ، مصداقاً للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبراني من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال « لم يزل أمر بني اسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الامم التي كانت بنو اسرائيل تسبها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطي بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

(المائدة . س ٥) (١٠) لم يجتمع أمة محمد على ضلالة وأنصار السنة المجددون ١٤٣

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة كرواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم

ولما كثر القول بالرأي قام أهل الاثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم ، فكان علماء الاحكام قسمين أهل الاثر والحديث ، وأهل الرأي ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين ، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين ، ثم حدثت المذاهب ، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الامة في دينها ودنياها

(١٠) اما اجتمعت هذه الامة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الاول فلم يفتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم ، وكان السواد الاعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين ، وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لامثالهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خاذلة للبدعة * ولغربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للاحاديث الصحيحة ولو خلت الارض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب ، الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ، يردون اليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لعميت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم

إنما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، ف هؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » وفي لفظ « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » وحديث مسلم وغيره « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » وفي رواية للثعلبي مذي زيادة في تفسير الغرباء وهي « الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدي من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم مادعوا اليه ، ولا أنكروا على مخالفيه ،

لضعف وعزائمهم ، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس . ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه ، وكتبوا في ذلك كتباً ، خلطوا فيها أعمالاً صالحاً وآخر سيئاً وجملة القول أن أنصار السنة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين ، منهم القوي والضعيف ، ولين القول وخشنه ، والمبالغ والمقتصد ، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوي العارضة ، شديد المعارضة ، بليغ العبارة ، بالغ الحجة ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم . ألف كتاباً في أصول الفقه ونزوعه هدم بها القياس ، وبين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان ، وأنحى بها على أهل الرأي أشد الانحياز . ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الأقطار ، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الأوقاف ، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها ، على نصوص الشارع التي اتفق تعلق الدين على صحتها ، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأقلون ، وعندى أن الصارف إلا كبير للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الائمة المتبوعين منهم . وقد كان أكبر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها ، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها ، إلا ما يجدونه من هفوة يردون عليها . ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء ، قوله لمن سأل عن خير كتب الفقه في الاسلام : (المحلى) لابن حزم ، و (المغني) للشيخ الموفق . وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الاحكام في أصول الاحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة - فهذا الاثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها

لم يجي . بعد الامام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط الا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع احمد تقي الدين بن تيمية ، وهو قد استفاد من كتبه واستدرك عليها ،

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر
أديبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس ، على انه لم ينف القياس البتة ولكنه فرق
بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه
إليه أحد من علماء الامة فيما نعلم

وكان الامام أبو عبدالله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضعه ،
وكان أقرب من أستاذه الى اللين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت
تصانيفه أقرب الى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي أستاذه بتعصب
مقلدة المتفقهين ، وجهل الحكام الظالمين

وان أنفع ما كتب بعدهم لانصار السنة كتاب [فتح الباري] شرح صحيح
البخاري لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء
بمصر في القرن التاسع فانه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغني عنه أحد يخدم السنة
في هذا العصر ، لانه جامع لخلاصة كتاب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد
والفقه والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب [نيل الاوطار] شرح
منتقى الاخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب (ارشاد الفحول ، في تحقيق الحق
من علم الاصول) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد اليمن في القرن الثاني عشر : محمد
ابن علي الشوكاني رحمهم الله ونفع بهم أجمعين

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين تعد
كتبهم أعظم مادة للاصلاح فيما نحن بصددده ، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ
في كل عصر وكل قطر . وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم في هذا البحث
وهي أمتع الكتب فيه ، وان حسن اختيار الكتب نصف العلم

إذا تمهد هذا فاننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخاري في
صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له
من الاحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم ما قاله الامام ابن حزم في القياس ،

« الجزء السابع »

« تفسير القرآن الحكيم » ١٩٩

ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح الله عليه في مسألة القياس والرأي . ثم ما اعتمدته العلامة الشوكاني فيها . ثم تأتي بخلاصة الخلاصة التي عقدناها هذا الفصل .

﴿ أحاديث البخاري في كراهة السؤال ﴾

عقد البخاري في صحيحه بابا في كتاب الاعتصام عنوانه [باب ما يكره من كثرة السؤال] ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) [أورد فيه تسعة أحاديث] أولها [حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعا « ان أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله » ورواه مسلم بلفظ : ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما الخ

(الثاني) حديث زيد بن ثابت : ان النبي ﷺ أخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله ﷺ فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال « ما زال بكم الذي رأيتم من صنعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به . فصلوا أيها الناس في بيوتكم فان أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة »

(الثالث) حديث أبي موسى الأشعري الذي تقدم ذكره في سبب نزول النهي عن السؤال وهو في معنى حديث أنس في ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبه الذي كتب به إلى معاوية لما سأله أن يذهب اليه ما سمعه من النبي ﷺ ومنه وكتب اليه : انه ﷺ كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال

(الخامس) قول عمر : نهينا عن التكلف فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية المأثور أنه سئل عن الأب في قوله تعالى (وفاكهة وأبا) فقال له وفي رواية لابن جرير انه قال بعده : ما بين لكم فعليكم به وما لا فدعوه . وروي أيضا ان ابن عباس فسر الأب عند عمر بما تأكل الانعام أي من النبات فلم ينكر عليه ، قيل ان كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روي بسندين منقطعين ، والاولى أن يقال انها غير قرشية أو غير حجازية ولذلك عرفها

ابن عباس - لسعة اطلاعه على لغة العرب - وكثير من الصحابة
(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم في سبب نزول « لا تسألوا عن
أشياء » الآية . (ص ١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « لن يرح الناس يتساءلون حتى يقولوا :
هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان
وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفى البخاري على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ فباب
ما يكره من التعمق والتنازع فباب أتم من آوى محدثا أي مبتدعا فباب ما يذكر
من ذم الرأي وتكلف القياس

خلاصة الاحاديث وأقوال العلماء في المسألة

أورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذي سردنا أحاديثه ما ورد في
معناها فقال ما نصه :

« ويدخل في معنى حديث سعد ^(١) ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه
الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو
حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته ، فإن الله لم يكن ينسى شيئا » ثم
تلا هذه الآية (وما كان ربك نسيا)

« وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا
تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا
تبحثوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذي ^(٢) وآخر من حديث
ابن عباس أخرجه أبو داود .

« وقد أخرج مسلم وأصله في البخاري كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الاول من حديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه أيضا
- قال: سئل رسول الله (ص) عن السمن والحين والفراء فقال « الحلال ما أحله الله
في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو عفا عنه » والفراء
(بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر

١٤٨ أقوال الصحابة في السؤال عما لم يكن وبيان المراد منه (التفسير ج ٧)

عن أنس قال : كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء . وكان يعجزنا أن يجيب . الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع ، فذكر الحديث - ومضى في قصة الأمان من حديث ابن عمر - : فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها « ولمسلم عن النواس بن سمعان قال أقمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسئلة كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهي عن السؤال غير الأعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية كنا قد اتقينا أن نسأله صلى الله عليه وسلم فأتينا أعرابياً فرشونا به برداءً وقلنا سل النبي ﷺ

« ولا يبي على البراء ان كان ليأتي علي السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأنهيب ، وان كنا لنتمنى الأعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعواهم أجوبة سؤالات الأعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ويحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج إليه مما تقرر حكمه أو ما لهم بمعرفة حاجته كراهنة كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الأمراء إذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والاسئلة التي في القرآن كسؤالهم عن الكلاله والخمر والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والمحيض والنساء والصيد وغير ذلك لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالتحاق من جهة ان كثرة السؤال لما كانت سبباً للتكليف بما يشق فخفها أن تجتنب

« وقد عقد الامام الدارمي في أوائل مسنده لذلك باباً وأورد فيه عن جماعة من

الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر: لا تسألوا عما لم يكن فاني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن ، وعن عمر: أخرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلا ، وعن زيد بن ثابت انه كان اذا سئل عن شيء يقول: كان هذا ؟ فان قيل لا ، قال دعوه حتى يكون ، وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك « وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا ومن طريق طاوس عن معاذ رفعه « لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من اذا قال سدد أو وفق ، وإن عجائهم تشتت بكم السبل » وهما مرسلان يقوي بعض بعضا . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيّد مرفوعا « لا يزال في أمتي من اذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل » الحديث نحوه « قال بعض الأئمة: والتحقيق في ذلك أن المحدث عما لا يحد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها ، فهذا مطلوب لا مكروه ، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بهرق ليس له أثر في الشرع ، مع وجود وصف الجمع ، أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي ، مثلاً ، فهذا الذي دمه السلف ، وعاليه ينطبق حديث ابن عمر رفعه « لا المتطعمون » أخرجه مسلم فأروا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته ، ومثله الاكثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ، وهي نادرة الوقوع جداً ، فيصرف فيها زمانا كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان مايكثر وقوعه .

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال والبحث عن أمور مغيبية ورد شرع الإيمان بها مع ترك كیفيتها ، ومنها مالا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - الى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيجب الايمان به من غير بحث . وأشد من ذلك مايوقم كثرة البحث عنه في الشك والخيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفعه « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟ » وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع في السؤال حتى يفضي بالمدون إلى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالأذن - أن يسأل عن السلع التي توجد في الأسواق هل يكره شراءها ممن هي في يده من قبل البحث عن مصيرها إليه أولاً فيجيبه بالجواز، فإن عاد فقال أخشى أن يكون من نهب أو غصب، ويكون ذلك الوقت قد وقع شيء من ذلك في الجملة، فيحتاج أن يجيبه بالمنع، ويقيد ذلك - إن ثبت شيء من ذلك حرم، وإن تردد كره أو كان خلاف الأولى. ولوسكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتي على جوابه بالحواز

« وإذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى فاته معرفة كثير من الأحكام التي يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها - ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندر، ولا سيما إن كانت الحامل على ذلك المباهاة والمغالبة - فانه يذم فعله، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أئمن في البحث عن معاني كتاب الله محافظاً على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل، وحصل من الأحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك، مقتصرأ على ما يصلح للحجة منها، فانه الذي يحمد وينتفع به .

« وعلى ذلك بحمل عمل فقهاء الامصار من التابعين فمن بعدهم، حتى حدثت الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الاولى فكثير بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء، وتسموا خصوما - وهم من أهل دين واحد - والوسط هو المعتدل من كل شيء، وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فأنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر إلى عدم الانقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والانصاف أن يقال كل مازاد على ما هو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعدي - ومن وجد في نفسه قصوراً فاقباله على العبادة أولى لعسر اجتماع الأمرين ، فإن الأول لو ترك العلم ، لا وشك أن يضيع بعض الأحكام باعراضه ، والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الأمران لعدم حصول الأول له ، واعراضه به عن الثاني والله الموفق » أهكلام الحافظ أقول لله در الحافظ فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة ما فسر لها به أهل التحقيق من العلماء ، ولولا عموم اقتتان الجاهير بالكتب الفقهية - الملائي بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها ، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لا كتفينا بما رواه البخاري وما حرره الحافظ في الشرح ، وقلنا فيه كما قال الامام الشوكاني : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن ما أثرنا اليه من جمود الجاهير على التقليد ، لا يزلله هذا القول الوجيز المختصر المفيد ، فلا بد اذاً من تفصيل القول في مسألة الرأي والقياس ، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس ، وهك ما قاله الامام علي بن حزم في مسائل الاصول من مقدمة المحلى

ابطال ابن حزم القياس والرأي

﴿ مسألة ﴾ ولا يحل القول بالقياس والدين ولا بالرأي ، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله (ص) قد صح ، فمن رد الى قياس أو الى تعليل يدعيه أو الى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالایمان ، ورد الى غير ما أمره الله تعالى بالرد اليه ، وفي هذا ما فيه (قال علي) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبيننا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) ابطال للقياس والرأي ، لانه لا يختلف أهل القياس والرأي في انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئاً ، وأن رسول الله (ص) قد بين للناس كل ما نزل اليهم ، وأن الدين قد كمل - فصيح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فاذا ذلك كذلك فلا حاجة بأحد الى قياس ولا الى رأي^(١) ولا الى رأي غيره

ونسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قانس حق أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال كل قياس حق أحال^(٢) لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا . وليس هذا ما كان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضها ويخصص بعضها بعضا . وان قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم الى وجود ذلك واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان

فان ادعوا ان القياس قد أمر الله تعالى به ، سئلوا أين وجدوا ذلك ؟ فان قالوا قال الله عز وجل (فاعتبروا يا أولي الأبصار) قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب^(٣) قال الله تعالى (وان لكم في الانعام لعبرة) أى تعجبا ، وقال تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الالباب) أى عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس ،

١ لعل الاصل : ولا الى رأي نفسه . والا لاستغنى عن قوله . ولا الى رأي غيره (٢) أحال - أتى بالمحال الذي لا يقع (٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعد ما ذكره أهل اللغة (كصاحب القاموس) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه في الآية الاتعاظ . وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال ، ولكن لا يدل شيء من صيغها على هذا القياس الاصولي بحال من الاحوال ، كما حققه الامام الرازي في المحصول ، وتبعه الشوكاني في ارشاد الفحول

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس . هذا مالا سبيل اليه . لانه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين الا بتعليم الله تعالى اياه على لسان رسوله (ص) وقد قال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها)

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لهم : كل ما قاله الله عز وجل ورسوله (ص) من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول ، وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وافك ، وشرع لم يأذن الله تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، و «أرأيت لو مضمضت» و (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بإيراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم على ما بيناه في (كتاب الاحكام لاصول الاحكام) وفي (كتاب النكت) وفي (كتاب الدر) و (كتاب النبذ)

(قال علي) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح منه على أصولهم لئريهم فساد القياس جملة ، فهو منهم موهون . فان قالوا اتم دانا ^١ تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، وبدليل من النظر ليبطل به النظر

(قال علي) فقلنا هذا شغب يسهل إفساده ولله الحمد ، ونحن لم نحتج

(١) رست هذه الكلمة في الاصل هكذا ولعلها « اذا »

بالقياس في إبطال القياس ، ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أتيتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن الزامهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فتدظهر بطلان قوله . وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس نصحه ، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساد منه نفسه بأن أرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها ، فنريهم فسادها وتناقضها ، وأنهم تحتجون عليهم معنا بذلك . ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتج عليهم منها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كما احتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لا نصححها ، بل نقول إنها محرقة مبدلة لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى

وهم كلهم مقرون بمحمون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل

رأي حقا ، فقلنا لهم فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين^(١) يتميزان به من القياس الفاسد ، وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة ، فلجلجوا

(قال علي) وهذا مكان ان زم عليهم فيه^(٢) ظهر فساد قولهم جملة ، ولم يكن لهم الى جواب يفهم سبيل أبدا وبالله تعالى التوفيق فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته الى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولقتم ، وهكذا أبدا فان ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم : كذبتهم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم انه لا سبيل لهم الى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الامر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه فان فيها « واعرف الاشباه والامثال وقس الامور » وهذه رسالة بروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشباه خالفوا فيها عمر رضي الله عنه . منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفية ومالكية وشافعية ، فالكان قول عمر لو صح في تلك الرسالة

(١) كذا في الاصل والظاهر ان يقال « الذي » لانه صفة للحد ، او « الذين » فيكون صفة للحدين اي حد القياس وحد الرأي (٢) الزم الشد ، وظاهر كلام بعضهم ان الزمام مأخوذ منه ، ويجوز العكس .

في القياس حجة ، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة . فليس قوله في القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟
وأما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه (اليوم أكملت لكم دينكم) (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال ان تكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما الى قياس أو رأي . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه أنه قال : أى أرض تقلني ، أو أى سماء تظاني ، ان قلت في آية من كتاب الله برأيي ، أو بما لا أعلم . وصح عن الفاروق رضي الله عنه أنه قال : اتهموا الرأي على الدين وإن ان رأي منا هو الظن والتكلف . وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا أفتاها : إنما كان رأيا رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه . وعن علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه . وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه : أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم . وعن ابن عباس رضي الله عنه : من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم . وعن ابن مسعود رضي الله عنه : سأقول فيها بجهد رأيي ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء . وعن معاذ بن جبل في حديث : تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاياكم وإياه فانه بدعة وضلالة . فعلى هذا النحو هو كل رأي

وروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا أنه حق ولكنه اشارة بعفو أو صلاح أو تورع فقط لا على سبيل الايجاب..
وحديث معاذ الذي فيه : أجتهد رأيي ولو آلو . لا يصح لانه لم يروه أحد
الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو ، عن رجال من أهل
حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد تقصينا اسناد هذه الاحاديث كلها في كتبنا
المذكورة والله تعالى الحمد

حدثنا احمد بن قاسم ، نا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدي قاسم
ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذي ، نا نعيم بن حماد ، نا عبدالله بن
المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبي اسحاق السبيعي عن جرير بن عثمان ،
عن عبدالرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال : قال رسول الله (ص) « تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة
على أمتي قوم يقيسون الامور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »
قال علي : والشرعية كلها اما فرض يعصي من تركه ، واما حرام
يعصي من فعله ، واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه . وهذا المباح
ينقسم ثلاثة أقسام : اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من
تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله ، واما مطلق
لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصي من تركه ولا من فعله . وقال
الله عز وجل (خلق لكم ما في الارض جميعا) وقال تعالى (وقد فصل لكم
ما حرم عليكم) فصح أن كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن
والسنة . حدثنا عبدالله بن يوسف ، نا احمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن
يحيى ، نا احمد بن محمد ، نا احمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن

حرب، نازيد بن هارون، نازييع بن مسلم القرشي، بن محمد بن زياد، عن
 أبي هريرة أن رسول الله (ص) حطب فقال «أيها الناس إن الله قد فرض
 عليكم الحج فحجوا» فقال رجل أكل عام يارسول الله؛ فسكت حتى أعادها
 ثلاثاً، فقال رسول الله (ص) «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم،
 فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا
 أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»

(قال علي): فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين ولها عن آخرها:
 ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح
 وليس حراماً ولا فرضاً، وإن ما أمر به فهو فرض. وما نهى عنه فهو
 حرام، وإن ما أمرنا (به) فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط، وإن نفعل
 مرة واحدة تؤدي ما الزمننا، ولا يلزمنا تكراره (١) فاي حاجة بأحد إلى
 القياس أو رأي مع هذا البيان الواضح، ونحمد الله على عظيم نعمه

— فإن قال قائل منهم: لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى
 توجدونا تحريم القول به نصاً في القرآن. قلنا قد أوجدناكم البرهان نصاً
 بذلك بأن لا تردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط، قال الله تعالى
 (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى
 (فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) والقياس ضرب
 أمثال في الدين لله تعالى

ثم يقال لهم: إن عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
 بإبطال الألهاام، ولا بإبطال اتباع الإمام، إلا حتى توجدونا تحريم ذلك

(١) أي إلا بدليل غير صيغة الأمر كإقتران الصلوات والصيام بأوقاتها

نصا . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ، — بماذا تنفصون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى انه حرم أو حلال أو أوجب الا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اهـ

﴿ ما يخص ما حقه ابن القيم في الرأي والقياس ﴾

عقد في أول كتابه [اعلام الموقعين عن رب العالمين] فصلا في تحريم الافتاء في دين الله ، للرأي المخالف للصواب صدره بآيات أولها قوله تعالى (فان لم يستجيبوا لك فاعلم انهم يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ ان الله لا يهدي القوم الظالمين) قل : قسم الامر إلى امرين لا ثالث لهما — إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى ، وقفي على الآيات بطائفة من الاحاديث أولها حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا ولا حظ للبخاري « ان الله لا ينزع العلم بعد اذ أعطاكموه انتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيصلون ويصلون » وحديث عوف بن مالك الاشجعي « تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنه قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روي عن علماء الصحابة كالخلفاء الاربعة والعبادة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر : إياكم واصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الاحاديث أن يعوها ، وتفلت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . وللأثر الفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضاةهم بالرأي ، كقول عمر لكتابه قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب وقول عثمان في الامر بافراد العمرة عن الحج انما هو رأي رأيت وقول علي في أمهات الاولاد اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُعَنَّ .

ثوما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يوجد فيهما ما يقضى به جمعوا له الناس أو رؤساء الناس ، وفي رواية علماء الناس - وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء واستشاروهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقافا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح : إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله (ص) فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم بسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس ، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم بسنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيرا لك . وفي رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيهم عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء ، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون - وقال في الحالة الرابعة - فليجتهد رأيهم ولا يقل أني أرى واني أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات ، فدع ما يريك إلى ما لا يريك أه ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح كالذين كان يستشيرهم (رض)

أقول : هذا زبدة ماورد في هذا الفصل وغيره بمعنى . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأي عثمان في أفراد العمرة عن الحج فإنه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حاجة في مثل هذا بقول صحابي وهو لم يأمر أحدا بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخبرون فيه شرعا . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وإنما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت أجماعا صحيحا . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لانص فيه اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال

والحرام كما فعل المؤلفون في الفقه ، وإنما الاجتهاد والرأي في الاقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها الى أولي الامر بشرطه .

الجمع بين إثبات الرأي وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلاً للفصل بين الرأي الذي يعمل به والذي لا يعمل به فقال : « ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار ، عن السادة الاخيار ، بل كلها حق ، وكل منها له وجه . وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين . والرأي الحق الذي لا مندوحة ^(١) عنه لاحد من المجتهدين ، فنقول وبالله المستعان :

« الرأي في الاصل مصدر رأى الشيء . يراه رأياً ، ثم غلب استعماله على المرنى نفسه : من باب استعمال المصدر في المفعول كالموى في الاصل مصدر هو به ^(٢) يهواه موى ، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى فيقال : هذا موى فلان . والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول : رأى كذا في النوم رؤياً ، وراه في اليقظة رؤية ، ورأى كذا رأياً — لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين — ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات ، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به انه رأيه ، ولا يقال أيضاً للامر المعقول الذي لا يختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات انه رأي ، وان احتاج الى فكر وتأمل ، كدقائق الحساب ونحوها .

« وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام : رأي باطل بلاريب ورأي صحيح ورأي هو موضع الاشباه . والاقسام الثلاثة قد أشار اليها السلف ، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به ، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به ، وأطلقوا السنتهم بذمه وذم أهله

(١) المندوحة السعة كما في القاموس وقال في الصحاح : لي عن هذا الامر

مندوحه ومنتدح أي سعة (٢) هو به كرضيه أحبه . قاموس

« تفسير القرآن الحكيم » « ٢١ » « الجزء السابع »

« والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد ، ولم يلزموا أحدا العمل به ، ولم يحرموا مخالفته ، ولا جعلوا مخالفته مخالفا للدين ، بل خيروا بين قبوله وردده ، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة اليه كما قال الامام احمد : سألت الشافعي عن القياس فقال لي : عند الضرورة . وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة ، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار وكان أسهل عليهم من حفظها ، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه ، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم يبالغوا بالعدول اليه مع تمكنهم من النصوص والآثار ، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه ان الله غفور رحيم) فالباغي الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكي ، والعادي الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأي الباطل أنواع قال :

(أحدها) الرأي المخالف للنصوص . وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده وبطلانه ، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء ، وان وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد

(النوع الثاني) هو الكلام في الدين بالحرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الاحكام منها . فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيتين ألحق أحدهما بالآخر ، أو لمجرد قدر فارق براه بينهما يفرق بينهما في الحكم من غير نظر في النصوص والآثار فقد وقع في الرأي المذموم الباطل

(النوع الثالث) الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأي الذي أحدثت به البدع ، وغيرت به السنن ، وعم به البلاء ، وتربى عليه الصغير ، وهرم فيه الكبير ،

(قال) فهذه الانواع الاربعة من الرأي^(١) الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والاعلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ (أقول) ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن، واستشهاد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالأحاديث الواردة في نهى الرسول ﷺ عن الاعلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل، وقد أورد ابن عبد البر في هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفاً عن فتح الباري، ومنه ما ورد في سبب نزول الآية التي نحن بصدد تفسيرها

﴿ آثار علماء السلف في الرأي والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلاً لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار في ذم القياس والنهي عنه، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعاً متبعاً للأمة، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه، ومنه قول القمني: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبي، فقلت له يا أبا عبد الله مالذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قنبر ومالي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لو ددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت اليه، وايتني لم أفت بالرأي. ومنه قول الشافعي: مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برى، فأقل ما يكون قد هاج. ومنه تقديم أبي حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأي والقياس، ومن شواهد هذا في مذهب

«١» قوله: من الرأي - هو خبر لقوله: فهذه الانواع. لا بيان له، وإنما قال من الرأي لان هنالك نوعاً آخر وهو الخامس. ويمكن أن يقال ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها الى بعض كارجاع الثالث الى الرابع

أبي حنيفة الأخذ بحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث قطع السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث في اشتراط المصر لاقامة الجمعة — وكل هذه الاحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس. وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم في دين الله

﴿أنواع الرأي المحمود﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأي المحمود وهي أربعة
(أحدها) رأي علماء الصحابة (رض)

(ثانيها) الرأي الذي يفسر النصوص . ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، وبسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير ، ثم أورد على هذا ما ورد في الصحيح من قول أبي بكر: وأي سماء تظلي وأي أرض تظلي إن قلت في كتاب الله برأيي؟ وحديث «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(١)

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأي نوعان : رأي مجرد لا دليل عليه بل هو خرص وتخمين . فهذا الذي أعاد الله الصحابة منه ، ورأي مستند الى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من أطف فهم النصوص وأدقه . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلاله بأنها ماعدا الوالد والولد

أقول وقد بينت ذلك أتم البيان في تفسير آية الكلاله التي في آخر سورة النساء ، ولا تنس في هذا المقام ، قول علي المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شيء من الوحي غير ما في كتاب الله قال «إلا فهماً يعظيه الله رجلاً في القرآن» (ثالثها) رأي جماعة الشورى ، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق اليه — فيما أعلم —

في الكلام على أولي الأمر من تفسير سورة النساء^(٢)

(١) رواء أبودوداد والترمذي وحسنه والنسائي . وفي لفظ «بغير علم» مكان «برأيه» واللفظان بمعنى واحد اذ المراد بالرأي ما كان بهوى لا بعلم كما تراه في جوابه
(٢) راجع ص ١٨٠-٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

(رابعها) الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لا نص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه، وفي حكمه ما قضى به الراشدون، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات، لا في العقائد والعبادات، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، وقد أثبتته وشرحه شرحاً طويلاً، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والأحاديث النبوية، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع في معنى القياس، ولكن لا تنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطلح عليه في علم أصول الفقه، وإيست كلها في الأحكام العملية، وإنما أراد أن يستوفي كل ما يمكن أن يلوذ به ويلجأ إليه القائلون بالقياس، فكان منه ما لعله لم يخطر لاحد منهم على بال، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء. فافتتح ذلك بقوله :

﴿فصل﴾ قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تظفر بها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها، فلنذكر مع ذلك ما قابلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين وحصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين

﴿ مثال القياس الباطل ﴾

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الأمثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه، وقد تقدم بعض تلك الآيات، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الخلتين الحريريتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياساً للبس على الملك والانتفاع والبيع، ووردها عمر قياساً لتملكها على لبسها المحرم بالنص (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياساً فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمر « إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها » وقال لاسامة « إني لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثتها إليك لتثقبها خُميراً لسانك » والنبي ﷺ إنما تقدم إليهم في الحرير بالص على تحريم لبسه فقط فقياساً قياسيًّا أخطأ فيه ، فأحدهما قاس اللبس على الملك وعمر قاس التملك على اللبس والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يعمد إلى غيره ، وما أباحه من التملك لا يعمد إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس » اهـ

أقول ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل في صحافهما والشرب من آنيتهما وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك

ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وابطالهم له وفصلا في تعارض الأقيسة وتناقضها وفصلا آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر - وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرْد وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل ، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، فيه كثير من الأقيسة التي جمعوا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ما جمعت وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

﴿ الحكم بين مثبتي القياس ومنكرويه ﴾

بعد أن أطال (ابن القيم) في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما بإثبات القياس الموافق للنصوص وإبطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك تمهيداً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والأسباب ، وقد انقسم الناس في كل منها إلى غلاة في النفي وغلاة في الإثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كلاسلام في الأديان وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعبرون به من إثبات الحكم

والاسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره (أي وشرعه) واثبات لام
التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل
والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الاصل انقسموا في فرعه
وهو النياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم
والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين
وانما أحالتا على القياس . ثم قال غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام ، وقال
متوسطهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لاسبيل إلى اثباتها الا به .
خطأ نفاة القياس ومثبتيه باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام
الحوادث ، ولم يحملنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس ، بل قدين الأحكام كلها
والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق^(١) للنصوص ، فهما دليلان
لهكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم^(٢) فيعدل إلى القياس . ثم قد
يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً . وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً . وفي نفس
الامر لا بد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته
وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقاً من طرق الحق
فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على
نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح - وهو من الميزان والقسط
الذي أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة
ووسعوها أكثر مما يسهانه ، فحيث فهموا من النص حكماً أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه
وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص
ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد ،
وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له
وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

(١) في نسخة موافق « ٢ » لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

بيان ما أخطأ فيه نقاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن لعن عبد الله حماراً ^(١) على كثرة شربه للخمر « لاتلعه فانه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لاتلعنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي أن قوله « ان الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر ^(٢) فانها رجس » بمنزلة قوله : ينهيانكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى (إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحماً خنزيراً فانه رجس) نهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في المرة « ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله : كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فانه ليس بنجس . ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره : لاتأكل من هذا الطعام فانه مسموم ، نهى له عن كل طعام كذلك . واذا قال لاتشرب هذا الشراب فانه مسكر نهى له عن كل مسكر - ولا تزوج هذه المرأة فانها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكهم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالة عليه . وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمانه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين ، لم يفهموا من قوله (ولا تقل لها أف) ضرباً ولا سبا ولا إهانة غير لفظة (أف) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان (الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وحزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل ، وليس عدم العلم علماً بالعدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فالاستصحاب استفعال من الصحة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً وهو ثلاثة أقسام : استصحاب البراءة الأصلية ، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع (أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الاقسام وأمثلةها ثم قال)

(الخطأ الرابع) لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فاذا لم يقيم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد « ١ » حمار لقبه « ٢ » جمع حمار ككتاب وكتب . والمراد الحمار الانسية التي تركب

أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثير آمن معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الاصل ، وجهور الفقهاء على خلافه ، وأن الاصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح فإن الحكم يطلانها حكم بالتحريم والتأثير ، ومعلوم أنه لا حرام الا ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثير الا ما أتم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب الا ما أوجبه الله ولا حرام الا ما حرمه الله ولا دين الا ما شرعه

فالاصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الامر ، والاصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما ان الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسوله ، فان العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نهى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الاصلين ، وهو تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب اليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن اباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وابطاله ، فان الحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فانه لا يجوز القول بتحريمها فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الاباحة فيما عدا ما حرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها فقال تعالى (وأوفوا بالعهد) وقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ * كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وقال (بلى من أوفى بعهده وأتقى فإن الله يحب المتقين) وقال (ان الله لا يحب الخائنين) وهذا كثير في القرآن اهـ

(أقول) ثم انه أورد بعد هذا كثيراً من الاحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون الى النبي ﷺ فأسلم وأبي أن يرجع اليهم فقال النبي ﷺ « اني لا أحبس

بالعهد ولا أحبس البرد ولكن ارجع اليهم ، فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجم ، فذهب ثم عاد فأسلم . رواه ابو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفا إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة

﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم ان ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الاحكام الشرعية وقفى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال « (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالاحكام ولا شاملة لها ، وغالوا عليهم على أنها لم تف بعشر معشارها ^(١) فوسعوا ^(٢) طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه وعلموا الاحكام بأوصاف لا يعلم ان الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم ان الشارع شرع الاحكام لاجلها ، ثم اضطرم ذلك الى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرم ذلك ايضا الى أن اعتقدوا في كثير من الاحكام أنها شرعت على خلاف القياس ، فكان خطأهم من خمسة أوجه

« أحدها ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثاني معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

« الثالث اعتقادهم في كثير من احكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس

والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الاحكام

« الرابع اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا

اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعدم أكبر زلته (٢) لعل أصله : وسعوا لانها جواب لما

« الخامس تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا. ونحن نعقد ههنا ثلاثة فصول

« الفصل الاول في بيان شمول النصوص الاحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس

« الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص

« الفصل الثالث في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وسها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالاتها وهنيتها^(١) وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع ، وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم يحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانها ، ونحن نعلم أنا لا نوفي هذه الفصول حقها ولا تقاربوا ، إنها أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن ننبه أدنى تنبيه ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتح أبوابها^(٢) ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اهـ

أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ، الاول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم . ولاندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود النص ؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا لا وعدوا كتفاء باتفاق العلماء على المسألة ، وكون من يعتد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

(١) لعل الاصل هيمنتها : فالهنية والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا .

والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به (راجع تفسير « مهيمنا » في (ص

٤١٠ ج ٦ تفسير « ٢ » لعل الاصل : يفتح بالياء - أو تفتح به أبوابها

﴿ شمول النصوص للأحكام وتفاوت الافهام فيها ﴾

وقد صدر الفصل الاول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في النصوص فقال :

« (الفصل الاول) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس، وهذا يتوقف على بيان مقدمة وهي : ان دلالة النصوص وعان حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقرب بحثه وصفاء ذهنه ومعرفته الالفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان ابو هريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له. وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفضه منها ، بل عبد الله بن عباس أيضا أفضه منها ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من اطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فانه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتيه فيه

وأنكر على عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس العقالين « وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خرداة »^١ من كبر « شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل ، وأخبرهم انه^٢ بطر الحق وغمط الناس « وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » انه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر اذا احتضر وبشر بالعذاب فانه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وان المؤمن اذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وأنكر على عائشة اذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حسابا يسيرا)

« ١ » كذا وفي نسخة من الكتاب درة ورواية مسلم في صحيحه « مثقال حبة » وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحدا رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة « ٢ » أي الكبير

معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عُذِّب » وبين لها ان الحساب اليسير هو العرض ، أي حساب العرض لا حساب المأقشة

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) ان هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين ان هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمان وهم مهتدون) انه ظلم النفس بالمعاصي وبين انه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه (ان الشرك لظلم عظيم) مع ان سياق اللفظ عند اعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فان الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وليس الشيء بالشيء تغطيته به واحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطي الايمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فان الخطيئة لا تحيط بالمومن أبداً فان إيمانه يمنعه من احاطة الخطيئة به ، ومع ان سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدق ان من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل « على ان الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلاله وراجعها فيها مراراً فقال « يكفيك آية الصيف » واعترف عمر بأنه خفي عليه فهمها ، وفهمها الصديق

« وقد نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه انه لكونها لم تحمس ، وفهم بعضهم ان النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم انه لكونها كانت حول القرية

« وفهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة و كبار الصحابة ما قصده رسول الله

« ١ » لعل أصله « يدل » لان الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

ﷺ بالنهي وصرح بعلته من كونها رجسا
« وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتيتم إحداهن قنطارا) جواز المغالاة في
الصداق فذكرته لعمر فاعترف به^(١) »

« وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله
(والوالدات يرضعن أولادهن حوايين كاملين) ان المرأة قد تلد لستة أشهر ، ولم
يفهمه عثمان فهم برجم امرأة ولدت^(٢) حتى ذكره ابن عباس فأقر به

« ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له
الصديق (ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين
آمَنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا) رفع الجناح عن الخمر
حتى بين له عمر انه لا يتناول الخمر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فانه انما
رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك انما يكون باجتناب ما حرمه من
المطاعم ، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما

« وقد فهم من فهم من قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) انغماس
الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الانصاري ان هذا ليس من الالتقاء بيده
الى التهلكة بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وان الالتقاء بيده الى
التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

« وقال الصديق (رض) : أيها الناس انكم تقرءون هذه الآية وتضعونها
على غير مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم)
واني سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان الناس اذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك
أن يعمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم انهم يضعونها على غير مواضعها في فهمهم
منها خلاف ما أريد بها

« وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكنة التي لم ترتكب ما نهيت

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إلزام الناس أن لا يزيدوا على
مهور بنات النبي (ص) غفلة عن الآية « ٢ » أي وندت بعد ستة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاة عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لأنه سبحانه قال عن الساكنتين (وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً) فاخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، وإن لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقيين فلم يَكُونُوا ظالمين بسكوتهم وأيضاً فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكنتين قطعاً فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كسائر برده وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابه ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ما تقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلمه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ما نعلم ، وهذا من أدق الفهم والطفه ولا يدركه كل أحد فإنه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه ^(١) بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب الاستغفار ، فعلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الاجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه ^(٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه ويدل عليه (أيضاً) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بحمده دائماً فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله الى الرفيق الاعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فامر به بتوفيتها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الاعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً ، وشرع للتوضيء بعد كمال وضوئه أن يقول «اللهم اجعلني

«١» كذا في الاصل والظاهر أنه بعمله أي عمل الرسول «ص» (٢) الضمير

في يديه عائد الى الاجل وهو الذي يربط الصلاة بالموصول

١٧٦ الكلالة واستشكال عمر النصوص المغنية عن القياس (التفسير : ج ٧)

من التوايين واجعلي من المتطهرين » فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الاعمال الصالحة ، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيته ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها .

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وان منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ، ومنهم من يقتصصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمانه وإشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقتراحه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم ، فان الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به ، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله (وحملة وفصالة ثلاثون شهراً) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ان المرأة قد تلد لستة أشهر وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلالة من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الاخوة بالجد ، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلالة وراجعه السؤال فيها مراراً فقال : « يكفيك آية الصيف » وانما أشكل على عمر قوله : (قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد) الآية فدل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما بين له المراد منها ، وهي الآية الاولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الام في الكلالة السدس ولا ريب ان الكلالة فيها من لا ولد له ولا والد وان علا ، اه المقدمة

أقول : ثم انه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينها النصوص وهي ست مسائل في أحكام المواريث ، وقد وضع فيها اغناء النص عن القياس أتم الايضاح

مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الاقيسة وذلك قوله أدام الله النفع بعلمه .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن اثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص
ومن ذلك الاكتفاء بقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عن اثبات قطع النباش بالقياس اسماً أو حكماً ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الاموات والاحياء .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) في تناوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص واجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالانزاع الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق كما ثبت ذلك عن ستة منهم ، ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا يخالف له منهم .
فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت اجماع الامة اجماعاً متيقناً على خلافه فالامة لا تجتمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » في ابطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتد به نكاحاً كان أو طلاقاً أو غيرها ، إلا أن نجتمع الامة اجماعاً معلوماً على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجتمع على خطأ وبالله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل ما لم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا ، فما كان من

هذه الأشياء حراماً فلا بد أن يكون تحريمه مفصلاً ، وكما أنه لا يجوز اباحة ما حرمه الله ، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »
لا شيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعدل والعقل فقال :

(الفصل الثاني) في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس ، وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد - إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وسألت شيخنا قدس الله روحه عما يقيم في كلام كثير من الفقهاء من قولهم هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم وربما كان مجمعا عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الابل والغنم بالحجامة والسلم والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الآكل للناسي والمضي في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه وافظه وما فتح الله سبحانه لي يمين ارشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهمه

« ان أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالأول قياس الطرد والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق يؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم ويمتنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس قائماً هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه . ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال اه المراد منه (أقول) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال ان تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بيانا كافياً شافياً في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة - منها انعقاد العقود بأي لفظ عرّف به المتعاقدان مقصودهما ، وإن الشارع لم يحدّ لألفاظ العقود حداً لا النكاح ولا غيره - وإن الكناية مع القرينة كالصريح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعقل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً ما يذكرونها ، كفرض الغسل من المني الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر إلى الحرة ولو عجزوا شوها ، ودون الأمة ولو شابته حسناء ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مقتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة دينار - إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقوبات ، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التي زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل . ثم أجاب عن ذلك كله بالاسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا

الكتاب. وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — ما لا يستغني عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه في الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهي الجواب عن قول منكري القياس أن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحنفة وجوز بيعه بقفيز (من شعير *) فهذا تفريق بين التماثلين يخالف للقياس والعقل عندهم. وقد أطل في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملح التي ورد بها الحديث. فنلخص ذلك بجمل وجيزة

﴿ الربا، موضوعه وعلة وحكمته ﴾

(١) قال «الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لانه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة» فأما الجلي فربا النسئثة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال حتى يصير المائة عنده آلافاً مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك الا معدم محتاج، فاذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت إلى وقت، فيشتد ضرره وتعظم مصيبته، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده « الخ

(أقول) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد. وقال الامام أحمد انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف. وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسامة بن زيد عن النبي ﷺ انه قال « لا ربا الا في النسئثة - أو - انما الربا في النسئثة » كما رواه الشيخان في الصحيحين. وقد روي ابن ابن عباس وابن عمر لم يكونا بحرمان ربا الفضل، وقيل رجعا عن ذلك، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الاول. ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(*) القفيز مكيال يساوي ٤ ويات والوية مكيال يسع ٢٢ أو ٢٤ مدا نبويا

القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران. وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمدته الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أي ان الربا التام الكامل لا يكون إلا في النسيئة (قال) فان ربا الفضل إنما سمي ربا تجاوز آمن باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب . ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي

وأقول هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الاجنبية بشهوة . وإنما حرم هذا النظر والخلوة بالاجنبية لسد الدريعة كرها الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي ﷺ « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا ، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة ، إلى آخر ما قاله في إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نص على تحريم الربا في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح — ثم قال فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس — أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً فانهم جوزوه — وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الأعيان الستة التي ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علة كونه مكبلاً وموزوناً فيجري الربا في كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علة كونه طعاماً ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجري في كل ما يطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبرة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال كما سنراه . أقول واعتبر بعض المالكية في القوت

ما يدخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه الوزن ، فيجري الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدّها في الربا . والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية . أي كونهما معيار الأمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الأدلة على ذلك وأولها الإجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال ان الربا يجري في كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التضييق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فراجع هناك ^(١) وفي اعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً الا للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجحة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا ^(٢) وذكر من نظائره اباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

« ١ » ص ١٠٦ من الجزء الثالث وص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

« ٢ » العرايا جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخل تعطى لمن يأكل ثمرها

ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما ينخرص ويقدر به من الثمر لحاجة من يملكه الى أكل الرطب فيشتريه به وكان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لاخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

معالجته على النظر اليه ، وكذا لمسه ، وإباحة لبس الحرير لمنع الحكمة أو القمل .
والامثلة والشواهد كثيرة

والغرض مما خصناه هنا ببيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس
البتة والتوسع فيه باستنباط العلل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه اذا وجد
أهل قطر لا قوت لهم الا الرز ولا تقدر لهم إلا من النحاس فانه يباح لهم الربا في
تقدم وقوتهم . وهذا ينافي حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الاباحة .
ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بحريان الربا في كل مكبل وموزون .
والمذهب الوسط أن الاجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار
الأمان وأصول الاقوات لا كثر البشر فكان ربا للنسيئة فيها - وهو الذي يتضاعف
أضعافا كثيرة - مضر أبهم ضرراً بليغا ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد
التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له لتحريم الصغائر . فاذا وجدت
هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح ،
صح قياسها على الاجناس الستة لحلولها محلها ، وانطبق حكم التثريم على ذلك
(فان قيل) ان المعتدلين في القياس من أهل الاثر لا يعتدون إلا بالعلة الثابتة عن
الشارع بالنص كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فانه
رجس (أي خبيث مستفذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص
على علة الربا (قلنا) أنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو
القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فانه ما يكون معلوما
من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية
كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والاجناس الستة التي ورد الحديث
بحريان الربا فيها من هذا القبيل ، فان تخصيصها بالذکر لا بد أن يكون لمعنى فيها
اقتضاه وإلا كان لغوا أو عبثا يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الانبياء ؟ وليس
فيها معنى يمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة الا كونها تقود الناس التي
هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسة وأصول أقواتهم ، وأما
كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس

وتباع وتشتري، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراد من غير بيان لعلته، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير، كان يقول: كل ما يكال أو يوزن فحكمه كذا. وما قررناه واضح جداً وان خفي على بعض أئمة الفقهاء فقد رأيت أن أكار علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علماً وفهماً للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الأمة كلهم قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد: والبشر عرضة للغلظة والذهول، وإن من أنهمض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء مآظير كالشمس من خطأ أكابر المجتهدين في بعض الأحكام، إما بمخالفة النص الصريح، وإما بتنكب القياس الصحيح

ولم أر مثلاً لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل «الدخول في جوف» علة لتحريم الاكل والشرب على العصائم - في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح، ولذلك قاسوا على الاكل والشرب إدخال المسبار في جرح البطن أو الرأس. حتى قال بعضهم: إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده - أي بعد الاستنجاء - فإنه يفطر!

وبأمثال هذه الاقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفاً في زمن إكمال الدين أضعافاً كثيرة، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما امتن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان. تحقيقاً لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر، وأنه ما جعل علينا في الدين من حرج، وأنه لا يريد أن يعنتنا

(ما حققه الشوكاني في مسألة القياس)

بين الامام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) الخلاف في القياس الفقهي هل يجوز التعبد به عقلاً أم لا؟ واختلاف القائلين بالحواز هل وقع بالفعل أم لا؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله هل هي سمعية أو عقلية؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع إلى

فريقين: فريق يقول لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به ، وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة وبالعقل ، ثم قال « وقد أستدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم ، وإيراد الدليل على القائلين به ، وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول بذكرها ، و جاؤا بأدلة نقلية فقالوا : دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ما قالوه وببحث فيه بحث الامام النحرير ملتزما بقواعد الاصول وآداب المناظرة فنأخذ ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

استدلواهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الاول ﴾ قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) وقد نقل عن المحصول للامام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه ، وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة ، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل ان هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته »

﴿ الدليل الثاني والثالث ﴾ قوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) وقوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وهذان بما استدل به الامام الشافعي في رسالته

قال الشوكاني: ولا يخفأك ان غاية ما في آية الجزاء هو المجبي ، بمثل ذلك الصيد ، وكونه مثالا له مو كول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعل جامعة . وكذلك الأمر بالتوجه الى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء .

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل به ابن مريج وهو قوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الشوكاني قالوا :

أولوا الأمر هم العلماء والاستدباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه. ولوسلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقا به من مسائل العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل من الشرع، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به. اه
أقول وقد بينا في تفسير الآية ان أولى الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله بل هم أولو الحل والعقد من الامة فراجع في محله

(الدليل الخامس) ما استدل به ابن سريج، وهو قوله تعالى (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما - بعوضة فما فوقها) قال : لان القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز . واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان ان من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يثبت من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحا، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول: ان تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات، بل سقطة من أقبح السقطات، فانه - على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر - عبارة عن قياس العبد على الرب، وجعله أحق بالتشريع وأجدر. وقد أطل ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقه الذي اختصرناه فيراجع في كتابه

(الدليل السادس) قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم (قل يحياها الذي أنشأها أول مرة) قال الشوكاني : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لاتدل^(١) على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال

(١) كذا ولعل لا زائدة، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما. وأما منع كونها لاتدل فهو من قبيل نفي النفي وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفي دلالتها

بالاثر السابق على الاثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحداً ، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما .

﴿للدليل السابع﴾ قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقد نسبته إلى ابن تيمية (قال) وتقريره أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم فيتناوله عموم الآية . وبجواب عنه بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولوسلمنا لكان ذلك في الاقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها - لا في الاقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المحتملة اهـ

أقول أخطأ الشوكاني ههنا وأصاب - أصاب فيما رمى اليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلاً على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم النقيدين من الذهب والفضة وكل ما يكال في حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسبر الجراح مفطراً للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تليذه ابن القيم في ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والاجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ إذ أقره النبي ﷺ على قوله « اجتهد رأيي ولا آلو » في القضاء بما لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث وقال الشوكاني : ان الكلام في اسناد هذا الحديث بطول ، وقد قيل انه مما تلقي بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلخيصها بما نصه :

« وأجيب عنه بان اجتهاد الرأي هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بانه إنما قال « اجتهد رأيي » بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بان القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا

القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بإصالة الاباحة في الاشياء أو الحظر على اختلاف الاقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط . «وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع اليها، كالقياس الذي علقته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي العارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات - لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلفة والشبه الباطلة. وأيضاً فعلى التسليم لادلالة الحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كل الشرع لقوله (اليوم اكملت لكم دينكم) ولا معنى الاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)

«واستدلوا أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله «أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكان يجرىء عنه؟» قالت نعم قال - فدين الله أحق أن يقضى» وقوله لرجل سأله فقال أيقضي احدنا شهوته ويؤخر عليها؟ فقال «أرأيت لو وضعها في حزام أكان عليه وزر؟» قال نعم قال - فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر» وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود «هل لك من ابل؟ قال نعم قال - فما ألوانها؟» قال حمر قال - فهل فيها من أورق؟» قال نعم - قال فمن أين؟ قال لعله نزع عرق قال - وهذا لعله نزع عرق» وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم «أرأيت لو تمضمضت بماء^(١)» - وقال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وهذه الاحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقبيسته صلى الله عليه وسلم

(١) لفظه أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قال عمر قلت لا بأس قال «فه» رواه أبو داود والنسائي وقال منكر وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم

« ويجاب عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء نابه عنه (إن هو إلا وحي يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الامارة بعقله المغلوب بالخطأ ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحججة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم

﴿ استدلالهم على القياس بالاجماع ﴾

« واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس ، قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي . وقال الصفي الهندي: دلائل الاجماع هو المعول عليه لجاهير المحققين من الاصوليين . وقال الرازي في المحصول : مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين * وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة إلا عند شذوذ متأخرين . قال وهذا أقوى الادلة

« ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك إنما جاء ونابروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة ، فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ؟ ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف

« وبيانه أنهم اختلفوا في الجدل مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لاب وأم وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع ، وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم ، والقياس إن كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها . ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير

من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير، وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها » وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكمل الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصح دلالة ويؤيد براهينه

﴿ القياس الصحيح ﴾

« وإذا عرفت ما حررنا، وتقرر لديك جميع ما قررنا، فاعلم ان القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا، وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمي قياسا وان كان منصوفا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدلائل الاصل مشمولاً به مندرجاً تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه، لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها، ولا تستحق تطويل ذبول البحث بذكرها. وبيان ذلك ان أنهمض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * ويجاب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد أكل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه وجهه من جهله اهـ

ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس مانعه :

« واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوطة ، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص ؟ فذهب إلى الأول الجمهور ، وذهب إلى الثاني النافون للقياس - فيكون الخلاف على هذا اللفظيا . وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما ستعظم من الخلاف في هذه المسألة . قال ابن فورك : إن الأخذ بالعلة المنصوطة ليس قياسا وإنما هو استمساك بلفظ نص الشارع ، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم » اهـ

أقول ان بعض الناس لا بعد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه ، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعلل المنصوطة حقيقي لا لفظي ، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا ، وإنما الخلاف اللفظي بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلل المنصوطة . وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثر إنما يوافقان الجمهور على إثبات القياس بهذا المعنى ، ويربان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلمتي العدل والميزان وهذا حق ، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة ، فإن العبادات قد استوفتها النصوص وينتتها السنة العملية فلا وجه للزيادة فيها أو النقص منها ، ولا لايقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قال حذيفة (رض) كل عبادة لم يتعبدوها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تتبع مازاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم ير شيئا منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿ بحث في التزام النصوص في العبادات ، واعتبار المصالح في المعاملات ﴾

تمهيد في مذهب مالك في ذلك

كان الامام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديداً في اتباع السنة ، وتدقيقا في انكار البدع والمحدثات في الدين ، حتى أنه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي — وناهيك بعلمه وهديه — وضع ردائه في مسجد النبي ﷺ من الحر والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره في الاحرام من مسجد الرسول ﷺ من عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالاحرام من الميقات ، فلما ألح الرجل قال له « لا تفعل فاني أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل وأي فتنة في هذا ؟ انما هي أميال أزيدها . قال « وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ اني سمعت الله يقول (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) ومن أجل كلامه رضي الله عنه : من أحدث في هذه الامة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الدين — وفي رواية الرسالة — لان الله يقول (اليوم أكملت لكم دينكم) فمالم يكن يومئذ ديننا لا يكون اليوم ديننا . اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام (ص ١٦٧ ج ١ و ١٩٨ ج ٢) وقال في ص ٣١٠ من الجزء الثالث منه في مثل هذا المقام : ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني ، إن ظهرت لبادي الرأي ، وقوفهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه . فلم يلتفت في إزالة الاخبار ورفع الاحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الاحداث النية ، ولم يبق غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق ، وامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والاجزاء ^(١) ومنع من اخراج القيم في الزكاة ، واقتصر في الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك » ودورانه في ذلك كله على ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ان تصور — لقلة ذلك في التبعيدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فانه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلا من أصوله » اهـ

(١) في عبارته لف ونشر أي لا يصح الاحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية ولا التحلل منها بغير التسليم بالعربية ولا تصح قراءة القرآن بالترجمة

(أقول) ان العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه (الاعتصام) بما لم يسبق الى مثله - بحسب علمه وعلمنا - سابق ، ولم يلحقه فيه - على ما وصل اليه علمنا - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسلة تفرقة واضحة بينة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدده في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال احمد بن حنبل فيه : اذا رأيت الرجل يبغي مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبدالرحمن بن مهدي : اذا رأيت الحجازي يحب مالكا بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالكا وان الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على إطلاقه ، فان بعض علماء الاصول جعل القول بها من مسائل العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب . وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الاحكام ، فلا كثرون يقولون بها . ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لاشك فيه أن لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه احمد بن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لذين ترجيحها في الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعي بالمصلحة المرسلة الا ذلك : وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة الى تعلق الاحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملازمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول

وقد قسم علماء الاصول المناسب الى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إلغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة فيعد من وسائلها - وهذا القسم هو الذي يسمونه بالمصالح المرسلة . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بملطق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك . اهـ

ما حرره الطوفي في مسألة المصالح

(أقول) لم أرى في كلام علماء المشاركة من أطنب في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ — ولا في كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الاندلسي المتوفى سنة ٧٩٠

أما الطوفي فإنه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الاربعين النووية « لا ضرر ولا ضرار » (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرها مسنداً ومالك ومرسلاً وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضي رعاية المصالح اثباتاً ونعياً ، وادفاساً نفياً . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية ، واجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية ، وجعل مدار تعليل الاحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي ، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض فقال : وان خالفاهما وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق لافتيات عليهما والتعطيل لهما .

وهذا الذي قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة وأدله أقوى ، وقد صرح هو بذلك فقال :

« واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدة لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب اليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك . وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات ^(١) وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام » اهـ ثم قال بعد بيان ذلك :

« واذا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها ، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له لا اذا مثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا المانع بدت الفلاسمة بعقولهم ورفضوا الشرائع اسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

« ١ » المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بمخلاف حقوق المكلفين فان أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم وكانت هي
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته - لأننا نقول قد
قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح .
ثم ان هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول
والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة
والعقل . فاذا رأينا الشرع يتقاعداً عن افادتها علمنا أنها أحلنا في تحصيلها على
رعايتها » اه المراد منه هنا ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع الى المجلد
التاسع من المنار (ص ٧٤٥-٧٧٠)

ما حرره الشاطبي في مسألة المصالح

وأما الشاطبي فانه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين البدع
والمصالح المرسلة والاستحسان — وأما الاستحسان فاذا لم يرجع الى قياس
صحيح أو الى رعاية المصالح ودفع المفسد فليس بشيء ، وأما المصالح المرسلة
فقد وافق الشاطبي الاصوليين على عدّها مما يسمونه المعنى المناسب ، ووضحها
بعشرة أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف
(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلد - كذا قال -
(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناعات ، وقول علي (رض) في ذلك :
لا يصلح الناس إلا ذاك

(٤) ما ذهب اليه بعض العلماء من الضرب في التهم ، وما ذهب اليه مالك من
السجن في التهم ، مع ان السجن نوع من العذاب
(٥) ما قرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل
ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك
اذا لم يوجد في بيت المال ما يفي بذلك

(٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

(٧) الزيادة على سد الرمي اذا توالى ضرورة الأكل من المحرم كالميتة في الجماعات ، أو عم الحرام بلداً أو قطراً في جميع الاموال ، فحينئذ لا ينظر الى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي كما لو كان أصله حلالاً . هذا ملخص معنى ما ذكره . وعزى القول به الى ابن العربي وأحال في بسطه على الفزالي في الاحياء ، أي في كتاب الحلال والحرام من الجزء الثاني منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسلة ، إذ لا نص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة إمام المسلمين (خليفة) غير مجتهد في الشرع اذا فقد المجتهد . قال : « ان العلماء نقلوا الاتفاق على أن الامامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما انهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على ان القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقي في^(١) رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافقروا الى إمام يقدمونه^(٢) لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم . فلا بد من إقامة الأئمة لمن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة ، بل هو لا يتسع لتحقيق مسألة المثال المفروضة أيضاً (١٠)بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكف ، لها كالقرشي المجتهد الخ خوفاً من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذها الملك بالسيف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاريين (البغاة) قول وجيز فيها ،

واشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريرها لا يمكن الا بمصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الامم في هذا العصر ان المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين كما فعلت الامة العثمانية إذ كونت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه وخلعته بفتوى من شيخ الاسلام فيها

ومن دقق النظر في الامثلة التي أوردها الشاطبي لمسألة المصالح المرسلة تبين له ان بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس ، فمن الاول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتابا يدل على وجوب كتابته واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك ، وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج الى اطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا ان يجد شبهة على كون كتابته في صحف متفرقة هو مطلوب الشارع ، وانما تلبث أبوبكر (رض) في الامر أولا على عادة أهل الرواية في الامور العظيمة وناهيك بأوائل الاعمال التي تعرض على اصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر قبل إنه قياس على القذف ، وقيل انه تعزير لا يجب التزام العدد فيه

والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الحكم من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها الى الاصل الذي بينه حديث [لا ضرر ولا ضرار] — بالتيم لايات رفع المضارة في الارث والزوجية — أي رفع الضرر الفردي والمشارك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفسد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والادارية والحرية كثيرة جداً ، على ان جماهير الفقهاء يصرحون دائماً بارجاع جميع الاحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً ، فقواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق اكثرها بدور على هذه القاعدة

وانما فر اكثر علماء الامة من تقرير هذا الاصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له . كما قال اقرافي . خوفاً من اتخاذ ثمة الجور اياه حجة لاتباع اهوائهم وارضاء استبدادهم في اموال الناس ودمائهم ، فراوا ان يتقوا ذلك بارجاع جميع الاحكام

الى النصوص ولو بضرب من الاقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسائلك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الامراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ولكن لم يق الامة من اهواء الحكام كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهدها الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل ، هي رفع قواعد الحكم على الاساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقواه (وأمرهم شورى بينهم) وقوله (اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بانكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفريع الاحكام عليها فاذا نبط ذلك بأولي الامر [أي أهل الحل والعقد] الذين ينصبون الامام (الخليفة) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة للمفاسد ما يخشى منه في حال اقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسائل استنباط الاحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وإنما مشار المفاسد كلها أن يوسد الامر الى غير أهله . وان يقر على الملك كل متغلب ، ويرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضاع الى المسلمين دينهم ودنياهم .

نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات والحظروالاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الاول من الصحابة فما أجمعوا عليه فلا عذر لاحد في مخالفته ، وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ولا ينتفت فيه الى الشذوذ ولا يجوز بحال من الاحوال إحداث عبادة جديدة أو الاتيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ، ولا لمصلحة ، ولا اغبر ذلك من العمل والنظريات ، لان الله تعالى قد أكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهانا عن السؤال المقتضي لزيادة

التكليف، وأخبرنا أن ماسكت عنه فهو عفو منه سبحانه فمن زاد على ذلك شيئاً كان مراغماً لنص القرآن أو طاعناً في بيان الرسول ﷺ أو زاعماً أنه أكمل منه علماً وعملاً بالدين كما قال، الامام مالك لمن أراد الا حرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم (*)

(*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافاً لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاري في ترجمة ما رواه في تحديد المواقيت من صحيحه (قلنا) أولاً هذا مثال لا يبحث فيه ، و - ثانياً - إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وبالتزام النبي (ص) والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها أن وقع ، فمن خالف فيها يصدق عليه آية (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الخ (راجع ص ١٩٢) وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعاً . « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وما روي في تفسير أئمة الحج والعمرة « أن تحرم من ديرة أهلك » فمعناه أن تتوي الحج منها كما يفسره ما روي عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من ديرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريباً من مكة قلت لو حججت أو اعتمرت ! وذلك يخزي . ولكن التمام أن تخرج له لا غيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا - كان نسك النبي (ص) من حج وعمر ونسك أصحابه كلهم ناقصاً . لأنه لم ينفل أن أحداً منهم لبس ثياب الاحرام من ديرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد باتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلاً لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني : وقول صاحب المنار « انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة » فكلام على غير قانون الاستدلال ، اهـ ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر في تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم : بل هو على أصح قوانین الاستدلال وهي الجزم بأن النبي (ص) وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيماناً وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكره لو كان معناه ما ذكره لما تركوه إلا قليلاً كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوفرت الدواعي على نقله عنهم لانه من الشعائر التي يشاهدها الجم الغفير

وأما الامور الدنيوية من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الادلة إلى ستة أقسام

الاول — ما فيه نص محكم قطعي الرواية والدلالة لغة واردة مورد التكليف الشرعي العام فالواجب أن يعمل به ولا مجال للاجتهاد فيه مالم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفي الضرر والضرار ، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى (إلا ما اضطررتم اليه) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضياتها

الثاني — ما يدل عليه نص صحيح بعمومه أو تعليله أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الاول أو عمل بها جمهورهم ، وعرف شذوذ من خالف منهم ، فالواجب في هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث — ما ورد فيه نص تكليفي غير قطعي الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلاف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالة . فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له أنه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده ، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ولم يعب أحدهم مخالفه فيه ولم يمتنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الحر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله ما استنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان ، فمن ظهر له أن ذلك من الدين وأن كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليدا لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقلدهم وأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعا لما أنزل الله لا لآراء الناس ، فلا يكون مخالفا لقوله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء)

وأما ما يتعلق بالامور العامة من هذا القسم كلاحكام القضائية والسياسية ينبغي

أن ينظر أولو الامر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فإذا ظهر لهم ما يقتضي إلحاقه بأحد الاقسام السابقة الحقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ما ورد فيه نص غير وارد في مورد التكليف كالأحداث المتعلقة بالعبادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك العام - وهو ما يسميه العلماء إرشادا لا تشريعا - وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الأمر بتبليغه ، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوي الأمة ، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغي للحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه ، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضي فعلاً ولا تركاً فهو الذي عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء . بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولي الامر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون في معصية الله تعالى ، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان في الصحيحين وأبو داود والنسائي من حديث علي كرم الله وجهه « لا طاعة لأحد في معصية الله إنما الطاعة في المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكمل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك) الخ وكما قال (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى (إن عليك إلا البلاغ) ومبينه كما قال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فليس لأولي الامر من المسلمين سلطان على أحد في أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكاً لله تعالى أو اتخذ رباً من دونه (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله)

وقد مر تفصيل القول في كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا

تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم « وفي الاعداء إفادة » فما قيل ولا سيما اذا اختلف الاسلوب وتنوع التعبير . ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ،
وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ
لَا يَعْقِلُونَ (١٠٧) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ
الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ
لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ؛

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه . وإن كان التحريم تركاً لمباح يلتزم بالندراً وبالخلف باسم الله تنسكاً وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لا شرعاً يدعى إليه ويعتقد وجوبه . وبين فيه كفارة الإيمان ، وحرمة الخمر والميسر والانصاب والازلام ، وصيد البئر على المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعاً ، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً ، فيكون الجواب عنه أن ورد تكليفاً جديداً ، فتناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلده بعضهم بعضاً على جهلهم ، مع بيان إطلاق التقليد وكونه ينافي العلم والدين فقال :

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ﴾ هذه أربعة نعوت لأربعة أنواع من محرمات الانعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسهم

(فالبحيرة) فعيلة بمعنى مفعولة وهي الناقة التي يبحرون أذننها أي يشقونها شقاً واسماً ، وكانوا يفعلون بها ذلك اذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روي عن ابن عباس ، وقيل اذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو في الاصل كما قال الراغب « كل مكان واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة .
 (والسائبة) الناقة التي تسبب بندرها لآلهم قترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها شيء ، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضيف . فهي اسم فاعل من قولهم : ساب الفرس ونحوه ، أي ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب . وقال محمد بن إسحاق هي الناقة اذا ولدت عشر اناث ليس بينهن ذكر ، وقال مجاهد : هي من الغنم مثل البهيمة من الابل ، وعن أبي روق والسدي : كان الرجل منهم اذا قضيت حاجته سبب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيتهم وأولادهم .
 (والوصيلة) الشاة التي تصل أنثى باثى في التاج ، وقيل : هي التي وصلت أخاها ، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان اذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قالوا وصلت أخاها ، فلا يذبكون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس : هي الشاة اذا نتجت سبعة أبطن فان كان السباع أنثى استحيوها وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد استحيوها وقالوا : وصلته اخته فخرته علينا

(والحامي) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أي التلقيح ، قبل اذا أتم ضرباب عشرة أبطن قالوا . حتى ظهره ، وتركوه لا يحملون عليه شيئاً . وروي أنهم كانوا يحملون عليه ربش الطواويس تميزاً . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الالفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البهيمة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحملها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهم لا يحمل عليها شيء ، قال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأيت عمرو بن عامر الخراعي يجر قصبه في النار - كان أول من سبب السوايب » قال ابن المسيب والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الابل ثم تثني بعد بانثى وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداها بالأخرى ليس بينهما ذكر ، والحامي فحل الابل يضرب الضراب المعدود فاذا قضى ضرابه ودعوه (أي تركوه) للطواغيت وأعنوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء ، وسموه الحامي .

وسياتي في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير
شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهي ذلك
أما معنى الجملة فهو ان الله تعالى لم بشرع لهم تحريم البحائر والسوائب
واخوانتهما، أي لم يجعله من أحكام الدين ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله
الكذب ﴾ بزعمهم ان هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها الى الله تعالى ابتداءً ،
أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا
آبائنا ولا حرمنا من دونه من شيء) أي ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به -
أم لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح اقتراء أعليه فظاهر بين ، وأما
اسناده اليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو اقتراء أيضاً لأن دليله باطل ، فان الله تعالى
لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة
والقدرة ، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها ، فعدم إجبارهم
على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لانفسهم من كفر وفسق ، وأما
كونه اقتراء عليه في حال السكوت عن اسناده اليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن
رب الناس وإلهم سبحانه فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بأذنه والتبليغ
عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما الربوبية وإما الاذن من الرب
تعالى ، وكلاهما اقتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ﴿ وأكثرهم لا يعقلون ﴾ أنهم
يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال
الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيبون
باسمها السوائب وينركونها ما حرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم
وبين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زاني . وهكذا شأن كل مبتدع في
الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسييب عجل للسيد البدوي أو سواه ، وسن ورد أو
حزب يضاهي به المشروع من شعائر دينه ، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن
الشارع ، بزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضاه عز وجل ، والحق أن الله
تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص
عام أو خاص ، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأي ولا قياس ، ولذلك قال عز وجل

﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا: حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ أي وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى في القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيّنات المبنية على قواعد درء المفسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات، وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفيننا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام. قال تعالى ردّاً عليهم ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ أي أبكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدنيوية؟ وإنما يعرف ما يكفي الأفراد والامم ومالا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميزه بين الحق والباطل، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل، وأين من هذا وذاك؟ أولئك الأميون الجهلاء، الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات، وواد بنات، وعدوان مستمر، وقتال مستحرم، وعداوة وبغضاء، وظلم لليتامى والنساء، على ما أوتوا من فطرة ذكاء، وعزيمة ودهاء، وحزم ومضاء، وعزة، إباء، واستقلال أفكار وآراء، وغير ذلك من المزايا التي تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين، والخلفاء العادلين، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بترك مقتضى العلم وهداية القرآن هذه الآية والآية المشابهة لها في سورة البقرة (٢: ١٦٨) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) هما أظهر وأوضح ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين، ولسكن خلفنا الطالح، رجعنا إليه خلافاً لسلفهم الصالح، حتى عادوا وهم في حجر الاسلام، شراً مما كانت عليه الجاهلية في حجر الاصنام.

﴿فصل في بيان بطلان التقليد ونسبهاً أهله﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد في الدين كثيرة جداً، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين، وإنما تقررت بدعة التقليد في القرن الرابع أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون وشر

التقليد ما فرق الامة شيعة، و جعل الاختلاف في الدين عندها ديناً، بانتساب كل شيعة وطائفة الى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وان خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين . هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتمرقين المختلفين في الدين ، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا إلى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وبين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه إلا البغي والصلال

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل ، بقوله تعالى (هل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟) السلطان البرهان والتقليد ليس بعلم - كما تقدم آنفاً

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنار وانا نذكر هنا ما حرره الامام الشوكاني في مسألة لتقليد في مبحث الاحكام من كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) قال رحمه الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً . قال القرافي : ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الاجماع على النهي عن التقليد قال : ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فأتركوه . وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي (وأحمد) وأبو حنيفة ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره

«وقد ذكرت نصوص الائمة لاربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها [القول المفيد في حكم التقليد] فلا نطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات ، وكذلك ماسياتي من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الاجماعان يجتزمان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعزلة . وقال مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا بحرم النظر ، وهؤلاء لم ينعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس يعلم

(والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة ، ولا يخالك أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم المدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولا سيما وأئمتهم الاربعة يمنعونهم من تقليد غيرهم وتقليد غيرهم ، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأنعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول إلى الأكر، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وان أراد اجماع الائمة الاربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد اجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذا لم يكن إجماعا . وان أراد اجماع المقلدين للائمة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء . فضلا عن أن ينعقد بهم إجماع » والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ، ولم تؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال . بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فان لم يجد فبسنة رسول الله ، فان لم يجد فما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ ^(١)

« وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكره ، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له ، لا عن رأيه البحث ، واجتهاده المخض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الامة على الاطلاق فلا وسع الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها إلى المؤلف الذي سميت « أدب الطلب ومنتهاى الارب » » وما أحسن ما حكاه الزركشى في البحر عن المزني أنه قال : يقال لمن حكم التقليد : هل لك من حجة ؟ فان قال « نعم » أبطل التقليد لان الحجة أوجبت

(١) يعني أن الواجب في القضاء الذي يعرض هو النص والافلا اجتهادا لا تقليدا . ولا يدل الحديث على الاذن في اجتهاد الرأي في العبادات لأنها لا تثبت الا بالنص ، ولكن قد يحتاج في بعضها إلى الاجتهاد في طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالا جتهاد في القبلة وهو ما ساء علماء الاصول تحقيق المناط ، وللاتفاق عليه أنكر الغزالي عده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف في القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والاموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فإن قال أنا أعلم أنني أصبت وإن لم أعرف الحجة لأن معلمي من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك فإن قال « نعم » ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة ، فإن أبي ذلك نقض قوله ، وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علماً ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علماً ، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال : لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فانه للأسوة في الشرائع انتهى

(قلت) تسمي لهذا الكلام وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله ، فتقليده ^(١) أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل إليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شيء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس

(واعلم) أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي لا بالرواية ، ويتمسك بحض الاجتهاد عن مطالب ^(٢) بحجة ، فمن قال إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتاج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء ، ولوجازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء أه

(١) أي اتباعه (ص) وسماه تقليداً للمشاكلة «٢» كذا ولعل صوابه غير مطالب

هذا ما قاله الشوكاني — وانا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى فتزیده بیانا وتفصيلا .

(١٠٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى طللان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يعد رشداً وهدى ، وبين لهم أنهم إذا أصلحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم ، تعليم وعمل وارشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح الفسق والافساد في

الارض فقال ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ أي الزموا اصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرعه الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية الدعوة إلى الخير والامس بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاداً لا تكونون مهتدين الا اذا بلغتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتمه من كان قبلكم ، فاعنهم الله عنى لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ أي اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه ، فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون . في الدنيا وبجزىكم به .

وقد اختلفت الرواية عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : قال الامام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعني ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس

قال قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس انكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) إلى آخر الآية . وانكم تضعونها على غير موضعها ، واني سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب » ^(١) قال وسمعت أبا بكر يقول : يا أيها الناس إياكم والكذب فإن الكذب مجانب الايمان . وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الاربعة وابن حبان في صحيحه وغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ، ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره ، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولا في مسند الصديق رضي الله عنه وقال أبو عيسى الترمذي : حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعباني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له ما تصنع في هذه الآية؟ قال أبته آية؟ قلت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال أما والله لقد سألت عنها خبيراً ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال « بل اثمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليكم بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فإن من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الجمر ، لا يعمل فيهن أجر خمسين رجلاً يعملون كلهم » قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة : قيل يا رسول الله أجر خمسين رجلاً منا أو منهم؟ قال « لا . بل أجر خمسين منكم » ثم قال الترمذي هذا حديث حسن غريب صحيح . وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك . ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم

« وقال عبد الرزاق أنبأنا معمر عن الحسن رضي الله عنه سأله رجل عن قول الله تعالى

(١) كذا في الاصل والرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن « إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعذبهم الله بعقاب » وتفسير ابن كثير المطبوع في المطبعة الاميرية كثير الغلط وقد شرعنا في طبعه طبعة أصح ان شاء الله تعالى

(عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ان هذا ليس بزمانها إنما اليوم مقبولة ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أوقال - فلا يقبل منكم ، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية ، قال كانوا عند عبد الله بن مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله : ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر؟ فقال آخر إلى جنبه : عليك بنفسك فان الله يقول (عليكم أنفسكم) الآية . قال : فسمعتها ابن مسعود فقال : مه لم يجبي . تأويل هذه بعد ، ان القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ يسير ، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب . ما ذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضكم بأس بعض فامروا وانهاوا ، وإذا اختلفت القلوب والاهواء وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض^(١) فامر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية . رواه ابن جرير

وقال ابن جرير حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شعبة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال قيل لابن عمر لو جلست في هذه الايام فلم تأمر ولم تنه فان الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر انها ليست لي ولا لأصحابي لان رسول الله ﷺ قال « ألا يبلغ الشاهد الغائب » فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لا أقوام يجيئون من بعدنا ان قالوا لم يقبل منهم وقال أيضا حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالوا حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال . كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦ : ٦٥ ص ٤٩٠ — ٥٠٤)

وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيض اليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعضهم بالشرك . فقال رجل من القوم وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل اني لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : اهلك ترى لا أباك اني سأمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظيم وانهم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية

وقال أيضاً حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قتادة عن أبي مازن قال انطلقت على عهد عثمان الى المدينة فاذا قوم جلوس فقراً أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجي تأويل هذه اليوم . وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واني لأصغر القوم فتذاكروا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت أنا أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا عليّ بلسان واحد وقالوا : نزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها فتمنيت اني لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن ، وانك نزعت آية ولا تدري ما هي ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : اذا رأيت شحاً مطاعاً ، وهوى متبعاً ، وأعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك لا يضررك من ضل اذا اهتديت

وقال ابن جرير حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقي إلا والى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : اذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضررك من ضل اذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روي من طريق سفيان الثوري عن أبي العميس عن أبي البحتري عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت مسجداً^(١) وظهر لبس العصب فحينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتدياً بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول إن فريضة الأمر والنهي تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فساداً يخشى أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الأول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق أن من علم أو ظن ظناً قوياً أنه يناله أذى إذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض، ويكون الأمر والنهي

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك أن شطراً من مدينة دمشق فتح صلحاً والشر الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة في كنيسة مريم ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجداً وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنواناً على عدل الإسلام، وقد كان المسلمون يبذلون للنصارى الكراشم والنقائس في كنيساتهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر بن عبد العزيز. والمراد من الرواية أن المسلمين إذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيساتهم الملاصقة للمسجد وبتأنيدهم في الزينة بلبس العصب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود اليمن لا يجمع وأما يقال العصب، وبرد عصب وبرد عصب، بالاضافة قال في لسان العرب: وفي الحديث (المعتدة لا تلبس المصبغة الا ثوب عصب) العصب برود يمنيه يعصب غزلها—أي يجمع ويشد—ثم يصبغ وينسج فيأتي موشياً لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب القتل. والعصاب الغزال، فيكون النهي للمعتدة عما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد أن ينهى عن عصب اليمن وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق اهـ وكلام كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة ، وهذا اذا رجع أن المنكر يزول بانكازة ، فاذا رجع أنه يؤدي ولا يترتب على نصحه فائدة ، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه اذا كان من الالتقاء باليد الى التهلكة ، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاحياء فليراجع من شاء .

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها الا بعد عصر التنزيل ، أي ان آيات الاحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب ، وكثيرا مانين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا ، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بمصورهم ، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

(١٠٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهْدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ

الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْلَبْتُمْ مُصِيبَةَ الْمَوْتِ — تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ — إِنْ أَرَأَيْتُمْ — : لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ (١١٠) فَإِنْ عَصَىٰ دَلَىٰ أَنْهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومُنِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوَّلَيْنِ ، فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ : لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَدَتَيْهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١١١) ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنٌ بَعْدَ أَيْمَنِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه :
 أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو
 الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن
 بإذان مولى أم هانيء عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا
 شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال بريء الناس منها غيري وغير عدي بن
 بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم
 عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد
 به الملك وهو أعظم تجارته فمضى فآوى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال
 تميم فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء ،
 فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا وفقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا ما ترك غير
 هذا وما دفع إلينا غيره . قال تميم فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه
 وسلم تأملت من ذلك فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم
 وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها. فاتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيعة فلم يجدوا،
 فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فخاف ، فانزل الله (يا أيها الذين
 آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاصي
 ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدي بن بداء

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي وحسنه وابن جرير وابن المنذر
 والنحاس والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال
 خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهم بأرض ليس
 فيها مسلم فآوى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصا بالذهب فأحلفهما
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالله ما كتماها ولا اطلعتما ثم وجدوا الجام بمكة فقبل
 اشتريناه من تميم وعدي ، فقام رجلان من أولياء السهم فحلفا بالله : لشهادتنا حق من
 شهادتهما وإن الجام لصاحبهم ، وأخذ الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم)
 وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال كان تميم الداري وعدي بن
 بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة في الجاهلية وبطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولا متجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى اليها فلما مات فتحا متاعه فأخذوا منه شيئاً ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به وفقدوا شيئاً فسألوهما عنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفعنا اليه فقالوا لها هذا كتابه بيده قالوا ما كتمنا له شيئاً ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله انا اذا لمن الآمين) فامر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتمنا . فمكثا ماشاء الله أن يمكثا ، ثم ظهر معهما على انا . من فضة منقوش مموه بذهب فقال أهله هذا من متاعه قالوا نعم ولكننا اشتريناه منه ونسينا ان نذكره حين حلفنا فذكرهنا ان نكذب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الاخرى (فان عثر على أنهما استحقا أثماً) فامر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتما وغيبا ويستحقانه . ثم إن تيمم الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول صدق الله ورسوله أنا أخذت الانا . ثم قال يا رسول الله ان الله يظهرك على أهل الارض كلها فهب لي قريتين ^(١) من بيت لحم ^(٢) وهي القرية التي ولد فيها عيسى فكتب له بها كتاباً ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها اليه . وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ (شهادة بينكم) مضاف برفع شهادة بغير نون وبخفض بينكم . وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت

(١) كذا في الدر المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله : قرية عينون ففي الإصابة أنه (ص) أقطعة اياها وانه روي من عدة طرق (٢) لعل المراد أن عينون تابعة لبيت لحم

حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال (أوآخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين فان ارتيب بشهادتهما استحلها بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا مننا قليلا . فان اطلع الاولياء على ان الكافرين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الاولياء فحلفا بالله ان شهادة الكافرين باطلة فذلك قوله تعالى (فان عثر على انهما استحقا اثما) يقول ان اطلع على ان الكافرين كذبا قام الاولياء فحلفا انهما كذبا ، ذلك أدنى أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ، فترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الاولياء ، فليس على شهود المسلمين أقسام انما الاقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله (اثنان ذوا عدل منكم) قال من أهل الاسلام (أوآخران من غيركم) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله (فيقسمان بالله) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله (فأخران يقومان مقامهما) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما) يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا يوصي بهذا انهما الكاذبان وفي قوله (ذلك أدنى أن يأتيوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافرين وهي منسوخة وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية (اثنان ذوا عدل منكم) قال ما من الكتاب الا قد جاء على شيء جاء على ادلاله غير هذه الآية واثنان أنا لم أخبركم بها لأننا أجهل من الذي يترك الفسل يوم الجمعة: هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فان وجد رجلين من المسلمين دفع اليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب ، فان أدى فسيل ما أدى ، وان هو جحد استحلف بالله الذي لا إله إلا هو دبر صلاة إن هذا الذي وقع إلي وما غيبت شيئا ، فاذا حلف بريء ، فاذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

ما لهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذي يقول الله (ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحريف من الطبع لاسيما أر ابن مسعود

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال الا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا اليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويمجازينا ناسب أن يرشدنا في إثر ذلك الى الوصية قبل الموت والى العناية بالشهادة عليها لثلاث تضييع وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها (الشهادة) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى ... والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر . و « شهدت » يقال على ضربين أحدهما جار مجرى العلم وبلفظه تقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثاني يجري مجرى القسم فيقول « أشهد بالله إن زيدا منطلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجري « علمت » مجراه في القسم فيجواب بجواب القسم نحو قول الشاعر * ولقد علمت لتأتين منيتي * اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء .

(والبين) أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشيثين بالآخر أو الاشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثاني قولهم « ذات البين » للعداوة والبغضاء ، قال تعالى (وأصلحوا ذات بينكم) أي ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوي متصل بين الافراد

ومنها (ضربتم في الارض) أي سافرتم وتقدم في سورة النساء ، ومنها (تحبسونهما)

وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان . ومنها (عثر) وهو من العثر على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حساب ، وأعثره عليه — أوقفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر (كقعد) عثراً وعثوراً اذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فنيينه بما يلي :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ أي حكم ما يقع بينكم من الشهادة أو كيفيته اذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصي هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم في ذلك هي شهادة اثنين من رجالكم ذوي العدل والاستقامة ، وذلك بأن يشهدهما الموصي على وصيته سواء اثنى عليهما على ما يوصي به كما في واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاد اياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعاً . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروى عن الحسن و الزهري وأخذ

به كثير من الفقهاء . ﴿ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الاجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الابصاء . وفي الكلام

تأكيد شديد الوصية والاشهاد عليها ﴿ نَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ ﴾ استئناف يبياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان ؟ فأجيب بهذا الجواب أي تمسكون الشهيدان اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الاكثرون المراد صلاة العصر لان النبي ﷺ حلف عدياً ونياً فيه ، ولان العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولانه الوقت الذي يقعد فيه للحكام للقضاء والفصل في المظالم والدعاوي لا اعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار ، ولان هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً فهو وقت ذكر الله الذي يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً ، أو لان صلاة العصر هي الصلاة الوسطى ،

أو لأنها تحضرها ملائكة الليل والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفاً
بالكمال . وقيل ان المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون
جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري المراد الظهر أو
العصر لان أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وروي عن ابن عباس ان
الشهدين اذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أي لما ذكرنا من
علة ذلك آتينا ﴿ فيقسمان بالله ان ارتبتم ﴾ أي فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم
في صدقهما فيما يقران به ، أي وتستقسمونهما فيقسمان ، والأمين بصدق باليمين ، وقال
بعضهم : الفاء للجزاء أي نجسونهما فيقدمان لاجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص
بالشهود من الكفار اذا اتهموا أي لانه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا . وقيل عام
وقد نسخ ، والصواب انه لا نسخ في الآيات . قال الرازي : وعن علي عليه
السلام انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة . ويجب أن يصرحاً في
قسمهما بقولهما ﴿ لا نشترى به ثمناً ولو كان ذا قربى ﴾ أي لا نشترى بيمين الله ثمناً .
أي لا نجعل يمين الله كالسعة التي تبذل لأجل ثمن ينتفع به في الدنيا ولو كان المقسم
له من أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير الى المقسم لاجله للعلم به من خوى الكلام
كقوله تعالى (واذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى) وهذا موافق لقوله تعالى
(١٣٤ : ٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين
والأقربين) والمراد أن يقول المقسم انه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن ينتفع به
لنفسه ، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعاً في إقراره وقسمه ، أي ولو اجتمعت
المنفعتان كليهما ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ ويقولون ان في قسمهما أيضاً : ولا نكتم
الشهادة التي أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف به (وأقيموا الشهادة
لله) ﴿ إنا إذا لمن الآثمين ﴾ أي إنا إذا اشترينا بالقسم ثمناً أو راعينا به قريباً
بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كنمنا شهادة الله كلها أو بعضها
بأن ذكرنا بعض الحق وكنمنا بعضاً - لمن المتحملين للآثم المتمكنين فيه المستحقين
لجزائه . والآثم في الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها .
وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذا لآثمون »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إماماً فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان ﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء المفعول، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبيّ، وقرأ يعقوب وخلف وحمة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الاولين) جمع الاول الذي يقابله الآخر، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول، وقراءه الباكون الاوليان) مثني الاولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل، ورسم الاوليان والاولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا (الاولين)

والمعنى فان تعلق الاطلاع على ان الشهيدين المتقسمين استحقا إماماً بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وتماشي من التركة في حالة ثبانهما عليها - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواحد أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد اليمين الى الورثة بأمر يقوم رجلان احرا ان مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الانتم بالاجرام عليهم والحياة لهم، وهؤلاء الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الاولين بالميت أي الاقربين اليه لأحقين بآرثه إن لم يمنع من ذلك مانع - كتفيدة قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم كما تفيدة قراءة من قرأ (الاولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص. وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكمل وهو أن يشهد أقرب الورثة الى الميت . والقراءة الثانية على ما اذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتيازهم بالسن أو الفضيلة، هذا اذا أريد بالاوليين الاوليان بأمر الميت الموصي، ويجوز أن يراد بهما الاوليان بالقسم في هذه الحالة ، أي أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما . وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ اهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان «الاوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف والتقدير : من الورثة الذين استحق عليهم الاوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ماتركة - أو نديهما للشهادة

وذهب الامام الرازي الى أن الاولين في هذه القراءة هما الوصيان قال: ووجهه

ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما — بسبب ان الميث عينهما للوصاية واما خانا في مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الا و ايان أي خان في ما لهم الا و ايان ، وقرأ الحسن الاولان ووجه ظاهر مما تقدم اه
أقول : الوجه عندي في ذلك أنها الا و ايان باليمين في الاصل لانها منكران واليمين على من أنكر وكان المقام مقام الاضرار — بأن يقال : من الذين استحقا عليهم الأثم — فوضع المظهر وهو الا و ايان موضع الضمير لافادة ان الاصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الأثم بظاهر من حشها اقتضى ردها أي اليمين إلى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي يحلفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميثهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به ، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق فيما اتهموهما به

﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ أي ويقولان في قسمها إنا إذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لانفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وانتقامه ، أو الظالمين لمن اتهمهما ميثهم ، وظلمهما محرم عليهم

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الايمان، في هذا الامر المبني على الثقة والايمان ، فقال

﴿ ذلك أدنى أن يأوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أي ذلك الذي ذكر من تكليف المؤمن على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة وإقسامه تلك اليمين المغلظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تعظيما لله درهبة من عذابه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفا من الفضيحة التي تعقب استحقاقها الأثم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطله لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه بمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس

﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والامانة وفي كل شيء . واسمعوا سمع اجابة وقبول هذه الاحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فإن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه .

﴿ ايضاح لتفسير الآيات وبلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : انفق المفسرون على أمهاني غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الاحكام . اهـ
وأورد الآلوسى في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدى عن عمر ثم نقل مثلها عن السعدى التفتازانى وعن الطبرسى في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال ان الطبرسى افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

[أقول] نحن لا يروى عننا ما يراه المفسرون من الصعوبة في اعراب بعض الآيات أو في حكمها لانهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه الا منها ، والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الاصول ، ما وافقه فهو مقبول ، وما خالفه فهو مردود مردود ، وانما يهمننا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين : وما نقله الواحدى عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أمهما استحقا إنما) فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصحابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة واعله يعني بذلك ما فيها من التضيق في رد إيمان بعد إيمان ، وإظهار فضائح من كذب وخان ، قال في حقيقة الاساس : عضلت على فلان - ضبقت عليه أمره وحلت بينه وبين ما يريد . ومنه النهي عن عضل النساء أي منعهن من الزواج

ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لاقيستهم ولما عليه العمل بثبوتها في سائر الأحكام - منها حلف الشاهد اليمين ، ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعى ، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على اثبات عندهم كما تراه قريبا . حتى ادعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فهذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما شتمنا عليه من الفوائد والاحكام ، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيهما من إعجاز الایجاز ، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء ، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسعة الاطلاع أو باندقة والذكا .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ما عليه المحققون من انه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حور المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال :

« ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً ما رواه أبو جعفر بن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدقوا قال فحضرته لو فاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب - قال - فقدا الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه فأخبراه وقدا الكوفة بتركته ووصيته ، فقال الأشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ - قال - فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وانها لوصية الرجل وتركته - قال - فأمضى شهادتهما . ثم رواه عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن مغيرة الأزرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به . وهذان إسنادان صحيحان الى الشعبي عن أبي موسى الأشعري ، فتقوله : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ الظاهر - والله أعلم - انه انما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكروا ان إسلام تميم بن أوس الداري (رض) كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعي نسخه الى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم »

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الاولى :

« قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه كأتي أنظر الى العلجين حين انتهى بهما الى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة فأنكر أهل الميت وخوفوهما فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر ، فقلت انهما لا يباليان صلاة العصر ، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لا نشري به ثمننا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآمين) ان صاحبهم لهذا أوصى وان هذه تركته . فيقول لها الامام (أي الحاكم) قبل أن يحلفا إنكما ان كنتم أو خنتما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما : فاذا قال لها ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير . وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر انه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتي لبحث دعوى النسخ واستشكل الفقهاء مزيد بيان قريباً

وأما الفوائد والاحكام التي اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما، فهناك ما يتبادر الى الذهن منها

(١) الحث على الوصية وتأكيدها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وان قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الافطار في رمضان

(٢) الاشهاد على الوصية في الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء في تنفيذها أقوى ، وان كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها فيكون ذلك في بعض الاحيان سبباً لضياعها

(٣) ان الاصل في الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بعدالتهم كما ثبت في آيات أخرى أيضاً، وحكمته ظاهرة من وجوه لا حاجة الى شرحها

(٤) ان اشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع . فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لان مقصد الشارع من اثبات الوصية لا يترك البتة اذا لم يتيسر اقامته على وجه الكمال ، اذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام اثبات الحقوق ، لا مقام التعبد الذي يشترط فيه الايمان ، ولا مقام التشريف والتكريم للاديان واهل الأديان

(٥) ان الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من اقرار في القضية أو انكار ، ونفي للمدعى به أو اثبات

(٦) شرعية اختيار الاوقات التي تؤثر في قلوب الشهود ومقسي الايمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة ، ومثله في ذلك اختيار المكان وهو مشروع أيضاً . ومما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححه عن جابر مرفوعاً « لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبري هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الخالف بمكان معين ثبتت حرمة شرعاً كالمسجد الحرام ، وخاصة ما بين الركن ومقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك ، ولعله لا ينكر أحد

التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها . وقال الرازي في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله الإيمان تغاظ في الدماء والطلاق والعناق والمال إذا بلغ مائتي درهم — في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التحويل والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى إياه .

هذه العبارة تشهد على نفسها بالتعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه .

(٧) التغليظ على الخالف بصيغة اليقين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعاً للخالف عن الكذب كالألفاظ التي وردت في الآية ، وأشد منها ما ورد في شهادة العان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الإسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الإجماع أن يحنث بها . وقد

بيننا ما يجب البر به وما يجب الخنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الاصل في اخبار الناس وشهاداتهم التي هي اخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة . صدقة . ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتباب في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بان التي لا تدل على تحقق الوقوع ، إشارة إلى أن الاصل في وقوعها أن يكون شاداً

(٩) ان الاصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤمن أن يكون أميناً ، وأن يكون ما يقوله في أمر الامانة مقبولا ، ولذلك قال « فان عثر على أحدهما استحقا ائماه فأفادت أداة الشرط أن الاصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاداً . واقاد فعل « عثر » المبني للمفعول أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطاع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتبعم العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكماء أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عاينه العمل الآن في أكثر الامم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرة ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك

(١١ و ١٢) شرعية ائتمان المسلم لغير المسلم على المال وشرعية تحليف المؤمن والعمل يمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له يمين صار حالفها خصماً له . ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فإذا شهد الرجل على امرأته بالزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المغلظ - ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجه التي رماها بذلك ، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - المدعون ذوو القتل ؟ أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ، وأياما كان البادئون فان الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) اذا احتيج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعلق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الاجاز ايهام الاولين بالقسم

في الآية لاختلاف الاولوية باختلاف الاحوال والوقائع كما أشرنا اليه . فاذا تعين أصحاب الاولوية بلا نزاع فذاك وإلا فالحاكم هو الذي يقدم من يراه الاولى .

(١٥) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخبرناه ليتصل بما نوضحه في الفصل الآتي

كل هذه الاحكام مفهومة من الآيتين فتأمل جمعها لهذه المعاني الكثيرة على إيجازها وإيضاحها للمعنى المقصود بهما بالذات

﴿ فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ﴾

هذا بحث شرعي يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :
اعلم أن آيات القرآن في الاشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللاتي يأتين الفاحشة من المسلمات (٤ : ١٤) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات (٦٥ : ٢) فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن معروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذاكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وقال تعالى في آية التداين (٢ : ٢٨٢) واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء - ثم قال فيها - واشهدوا اذا تباعدتم) ولم يقل هنا « ذوي عدل منكم » ومثله في الاطلاق قوله تعالى في اليتامى (٤ : ٥) فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم)

فاذا تأملنا في هذه الآيات مع آيتي المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبحسنا عن حكمة الاطلاق والتقييد فيهن كلهن يرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الاشهاد في الوقائع المتعلقة بامور المؤمنات الشخصية أن يكون الاشهاد من المؤمنين ، ولم يذكر هذا القيد في الاشهاد على دفع أموال اليتامى اليهم ، ولا في الاشهاد على البيع ، والفرق بين الاحكام المالية المحضة واحكام النساء المؤمنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الاحكام المالية (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون، وهو الذي عليه الجماهير، ويحتمل أن يكون هذا الوصف لاجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين، وأن الاضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقية وصف المقابل بقوله (ممن ترضون من الشهداء) اذ لم يقل « من شهدائكم » أو « من رجالكم ونسائكم » ثم بقربنة اطلاق الامر بالاشهاد على الدين في الآية نفسها

فلقائل أن يقول لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نهتد في الاعمال المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وان تقاربت على حد قوله في الامور العامة (٤ : ٨٢) ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وإنما يدل مجموع الآيات على أن الاصل أو الكمال في الاشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم، والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بإيمانهم وعدالتهم، وان يلتزم هذا الاصل في الاشهاد على الامور الخاصة بنساء المسلمين ويؤتمهم إذ لا يحتاج فيها الى غيرهم، وليس من شأن سواهم أن يعرفها، ولوجوب الاحتياط فيها، ولذلك قال في آية الطلاق (ذلکم یوعظ به من کان یؤمن بالله والیوم الآخر) وورود نص القرآن فیمن یقذف امرأة بأن یجلد ثمانین جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا

وبناء على هذا يقال في آية المائدة ان الله تعالى قدم اشهاد عدول المؤمنين على الوصية لانه الاصل الذي يحصل به المقصود على الوجه الكامل، وأجاز اشهاد غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك، وان الشرط في قوله (ان أنتم ضربتم في الارض) جاء لبيان هذه الحال فمفهومه غير مراد، كقوله تعالى (ولا تکرهوا فتیاتکم على البغاء ان اردن تحصنا) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح، والكلام فيما تدل عليه آيات القرآن، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

ودونك ماورد في ذلك عن علماء الساف وأئمة الفقه كالمختصه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري - ونقله الشوكاني عنه في (نيل الاوطار) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمي المتقدمة الذي رواه البخاري وأبو داود^(١) قال :
« واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير في
الآية الكريمة الكفار ، والمعنى (منكم) أي من أهل دينكم (أو آخرا ن من
غيركم) أي من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه
لا يقول بظاهرها فلا يجز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجز شهادة بعض الكفار
على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم
وبإيائها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل على أن
شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها
وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة
لا باعتبار استدلاله

« وخص جماعة القبول بأهل الكتاب وبالوصية وبفقد المسلم حينئذ ، ومنهم
ابن عباس وأبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين
والأوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ،
فإن سياقه مطابق لظاهر الآية

« وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أي من عشيرتكم أو آخرا ن من

(١) رواه البخاري في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبي القاسم عن
عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبرا عن سماعه بقوله : وقال لي علي
ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ في الفتح : انه يعبر بقوله « وقال
لي » في الأحاديث التي سمعها لكن حيث يكون في أسنادها عنده نظر أو حيث
تكون موقوفة . وقال في محمد بن أبي القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف
فيه البخاري مع كونه روى حديثه هذا فروى النسفي عن البخاري قال لا أعرف
محمد بن أبي القاسم هذا كما ينبغي . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الداري أحد أصحاب
الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابي لأن ابن عباس لم
يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافي صحته .
ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضا . وصرح البخاري بأنه لم يرو من غيرها

غير كم أي من غير عشر تكم وهو قول الحسن البصري ، واستدل له النحاس بأن لفظ آخر لا بد أن يشارك الذي قبله في الصفة حتى لا يسوغ أن يقول حسرت. برجل كريم ولثيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساغ في الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابي إذا حكى سبب النزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع - اتفاقاً - وأيضاً فنياً قال رد المحتاف فيه بالمختلف فيه ، لأن اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته ، فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

«واعترض أبو حيان على المثال الذي ذكره النحاس بأنه غير مطابق، فلو قلت جاءني رجل مسلم وآخر كافر صح ، بخلاف ما لو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الأول لا الثاني لأن قوله آخران من جنس قوله اثنان لأن كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

«وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) واحتجوا بالاجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمر بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة

وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فإن اتهم استحقا أخرجه الطبري بأسناد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال أن هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبي موسى الأشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ (وساق الحافظ الحديث وقال إن حكاهم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبري والرازي لقول من قال إنها في الأقارب والأجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال)

«وذهب الكرايسي والطبري وآخرون إلى أن المراد بالشهادة في الآية اليمين قالوا وقد سمى الله اليمين شهادة في آية الأيمان ، وأيدوا ذلك بالاجماع على أن الشاهد لا يلزمه أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه أنه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله (فيقسمان بالله) أي يحلفان فإن عُرف أنهما حلفا على الأثم رجعت اليمين على الأولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة ، وقد اشترطا في هذه القصة فقوي حملها على أنها شهادة

«وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية تخالف القياس والاصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليمه ، وشهادة المدعي لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين ، فقد أجاب من قال به بأنه حكم بنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطب ، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعي لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فإن الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع لمدعي القسامة أن يحلف ويستحق ، فليس هو من شهادة المدعي لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأي فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمسال ؟ وحكى الطبري أن بعضهم قال المراد بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) الوصيان قال والمراد بقوله (شهادة بينكم) معنى الحضور لما يوصيهما به الوصي . ثم زيف ذلك « اهـ
قل الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح : وهذا الحكم يختص بالكافر الذمي ، وأما الكافر الذي ليس بذمي فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقا . اهـ وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمي مطلقا مردود بما نقله ابن جرير واختار أن «غيركم» يدخل فيه المجوس وعبداء الاوثان وأهل كل دين سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى ههنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما في الفقه من التشديد والتقيد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين .

وأولى الاحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من مسلمين، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء، فما سبب ذلك؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيعدها شريعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً، أو في غير ماورد النص بشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضي ذلك كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة؟ أوليس العرض من الشهادة أن تكون بيّنة يعرف بها الحق، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وبمعرفة حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهدهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الاول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) مقيداً للاطلاق في قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) وفي هذا الاستدلال أبحاث (أحدها) انه من مسائل الاصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم، وقد اتفقوا على ان المطلق والمقيد اذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر، واذا اتفقا فالخلاف في عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل، وأما اذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الاشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين، فالخلاف في الحمل وعدمه قوي والاقوال فيه متعددة فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب؟

(ثانيها) ان الاشهاد الاختياري غير الشهادة، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للاشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة. فان الشهادة بيّنة، والبيّنة كل ما يبين به الحق كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة، وقد أطال العلامة ابن القيم في اثبات هذا وايضاحه في كتاب (أعلام الموقعين) (ثالثها) ان قوله تعالى (من ترضون من الشهداء) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فإن كثيراً من الجنايات والعقود والاقرار قد تقم من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والامانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضيع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا نجرأ الذين أنكروها على اليمين كما نجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوي عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قول الشهادة الامرين . ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقا عدلا ، وإذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا ففقد الايمان أولى بذلك وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين (أحدهما) أن الايمان بالله وبشرع له يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذي تتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقا ولا عدلا لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومه بالاختيار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه ، فإن الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فإن حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه يقنطار يؤده اليك) فهذه شهادة لهم بالامانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ ببعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم اذ يحكم على الاكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وما روي من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الاشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملاً بالقرآن مبني على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وأنه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق ، وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقاً وفيما عدا تأييد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطبائعهم التي هي القانون العتيق لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون * ولكن أكثرهم لا يشكرون * ولكن أكثرهم يجهلون * ولكن أكثرهم للحق كارهون * وأكثرهم فاسقون * أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضعف الدين والأخلاق ، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الاسلام ، فننتقل إذا إلى بيان المسألة الثانية التي تراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

﴿ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الاول ﴾

ان حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والادبية لها شأن كبير في تطبيق الاحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الاصول [تحقيق المصاط] ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فانه هو الذي يفقه سبب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عندهم . وأحق ما يجب فقهه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

[أحدها] ما كان عليه المسلمون في القرون الاولى للاسلام من الاستمسك بعروة الحق . وإقامة ميزان العدل ، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر ، وقريب وبعيد وصديق وعدو ، عملاً بنصوص القرآن

[ثانيها] ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوا بلادها ، وأقاموا شرعهم فيها ، من ضعف وازع الدين وفساد لأخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الأفرج وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الاسلامي في الخائفين

[ثالثها] ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذمتهم في الاستقلال الديني والمدني . اذ كانوا يسمحون لهم بأن يتحاكموا الى رؤسائهم في الامور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا

أنفسهم الخاصة ، وان يمنعهم نظرم الى ما بينهما من التفاوت في الاحوال الدينية والأدبية التي أشرنا اليها آنفا من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم ثقتهم بتدينهم وعدالتهم

(رابعها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الاحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالاحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح ، يتبين لك ان أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب الى العدل والرحمة من أحكام أرقى أئمة المدنية من دونهم

وقد علم من حال البشر ان الغالب قلما يرى شيئا من فضائل المغلوب وان كثرت ، فكيف يرجى ان يرى قلبها الضئيل الخفي؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل ابي نفسه والى أبناء جنسه بعين الرضا والى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك ان امرأة من فصليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الاستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذا كان يختلف الى مدرسة (جنيف) لتلقي آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مراراً في مسائل علم الاخلاق والتربية - وكانت بارعة ومصنفة فيهما - فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إنني لم أكن أظن قبل أن عرفتك ان القداسة توجد في غير المسيحيين فمن تأمل ما ذكر تجلت له الاسباب المعنوية والاجتماعية التي صدرت الاحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتعجب من سعة أحكام القرآن ، التي يتوهم الجاهلون انها ضد ما هي عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان ، فتراهم ينسبون الى القرآن كل ما ينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لا تبعهم الناس في هديهم ، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم ، بل لكانوا أشد اتباعاً لهم ، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ما وصل اليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان :

﴿ إعراب الآية الثانية الذي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه ان الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لها مخطئون ، وان الواجب رد المذاهب اليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب ، وأما الذين استشكلوا اعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فإما أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب ، بما فيه من تعدد القراءات ، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسننا بعد ايضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن (روح البيان) الذي يلتزم بتحقيق المباحث النحوية في الآيات ، عسى أن يستغني القاري به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بجواب الشرط لانه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

(فأخران) أي فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (يقومان مقامهما) والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه (من الذين استحق عليهم الاوليان) وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان آخران ، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى . وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي : فليشهد آخران . وما بعده صفة له ، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير « مقامهما » في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤدياها كما هي بل هو مقام الحبس والتحليف . واستحق بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ علي كرم الله تعالى وجهه وابن عباس وأبي رضي الله تعالى عنهم ، وقاعله « الاوليان » والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الأولين الأقربان اليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما ، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام الذين استحقا إثمًا ، إلا أنه أقبح المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول استحق محذوف

واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن يجر دوما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتها ، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتهم . وقال الامام : ان المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهمما أن الميت عينهما للوصية فعني «استحق عليهم الاوليان» خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما ، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بحذف المفعول ، وقرأ الجمهور «استحق عليهم الاوليان» ببناء استحق المفعول واختلفوا في مرجع ضميره والاكترون أنه الأثم والمراد من الموصول الورثة لان استحقاق الأثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ، ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة ، وقيل إنه الايصاء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل ان الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الاوليان فقيل أنه مبتدأ خبره (آخران) أي الاوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدأ مقدر أي هما الآخران على الاستثناف البياني ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه ، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتكبير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره ، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاختفاء أجازوه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وعدا على عكس * ولقد أمرت على اللثيم بسبني * فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة ، وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل «استحق» والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، أو أثم الاوليين فاقيل ، وهو ثنية الاولى قلبت ألفه ياء عندها ، وفي على في «عليهم» أوجه الاول أنها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث أنها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

وبحق و غلب ، وقرأ يعقوب وخلف و حمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه « استحق عليهم الاولين » ببناء استحق للمفعول والاولين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على انه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح . ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) وقرأ الحسن « الاولان » بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان ، وقرئ « الاولين » بالثنية والنصب ، وقرأ ابن سيرين « الاوليين » بياءين ثنية أولى منصوبا وقرأ « الاولين » بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأولين و اعراب ذلك ظاهر اهـ

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ : قَالُوا لَا عِلْمَ
لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيُحْيِي ابْنَ مَرْيَمَ
اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَإِلَيَّ وَالِدَيْكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ ،
تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا . وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي
فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ
بِإِذْنِي ، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي ، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ
عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا
سِحْرٌ مُبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي
وَبِرِسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَآشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ
يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ
السَّمَاءِ ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

نَا كُلَّ مِنْهَا وَاتَّطَعْنَا قُلُوبُنَا وَنَعْلَمُ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ
الشَّاهِدِينَ (١١٧) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا
مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ
وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١٨) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ
فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

بيننا في أول تفسير الآيتين ٩٠ و ٩١ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب
بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها^١ وهو يتعلق بمحاجة
أهل الكتاب عامة، والنصارى منهم خاصة، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي
ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق
بيانها، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من آيات
الاحكام. ويرى بعض المفسرين ان كلمة [يوم] في أولها من متعلقات الآية
أو الجملة التي قبلها كما ترى فيما يلي

﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾ قيل ان هذا متعلق بالفعل من آخر
جملة مما قبله، والتقدير: والله لا يهدي القوم الفاسقين الى طريق النجاة يوم يجمع
الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابهم به أفواهم - أولاهديهم
يومئذ طريقا الا طريق جهنم، وقيل انه متعلق بقوله (واتقوا الله) أو بقوله
(واسمعوا) أي واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل - أو - واسمعوا يوم يجمع الله
الرسل. أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون الى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى: يوم يجمع الله
الرسل ويسألهم يكون من الاهوال ما لا يفي ببيانه مقال - أو المعنى واذكر أيها
الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم، وهذا التقدير أظهر وله في التنزيل

نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أمهم ، وإقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أي إجابة أجبتهم ؟ إجابة إيمان وإقرار ، أم اجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والا لقرن بالباء . وقيل الباء محذوفة والتقدير بماذا أجبتهم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموودة في قوله تعالى (وإذا الموودة سئلت * بأي ذنب قتلت) في ان كلا منهما وجه الى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة يشهدون على الامم بعد التفويض الآبي أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الامم في موقف آخر أو في وقت آخر كما هو شأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، لتحقيق شرائط الحكم الصحيح كما هو المأمور ، قال تعالى (٧ : ٥) فلنسا ان الذين أرسل اليهم والنساء ان المرسلين * فلهن عليم عليهم بعلم وما كنا غائبين)

ولما كان تعالى يسأل كلا من الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقيني بذلك — يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه الى الله تعالى — اما لنقصان علمهم بالنسبة الى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، واما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدي . وذلك قوله تعالى

(قالوا لا علم لنا انك أنت علام الغيوب) جاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتي من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني ، وعبر بالماضي عن المستقبل لتحقيق وقعه حتى كأنه وقع ، قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا الا علم أنت أعلم به منا . يعني انه ليس بنفي لعلمهم باطلاق وانما هو نفي لعلم الاحاطة الذي هو خاص بالخلق العليم ، اذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أمهم ، الا ما يوحى به تعالى اليهم من ذلك وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم بإثبات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام معناها كثير العلم أي بكثرة المعلومات ، والا فعلمه واحد محيط بكل شيء احاطة كاملة . ولا يوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان (فلا تسألن ما ليس لك به علم) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام (وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم) وقال الفخر الرازي مامعناه : ان الرسل أرادوا انه لم يكن لهم من حقيقة حال أمهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن بدليل ماررد في الحديث من الحكم الظاهر (قل) « فلا نبيا . قالوا : لا . لم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لان الاحكام في الآخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور . فلماذا السبب قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيامة . اهـ

ونقول : ان هذا رأي ضعيف وان بني على اصطلاح أهل الكلام والاصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب ما بيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيرا من الحقائق علما يقينيا ، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم . ومن علمهم بذلك ما شهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية ، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم وبشرهم بالجنة ، وأن بعضهم ضعفاء الايمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين اذ لا عبرة بالايمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أمهم ، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أمهم ظنا لا عبرة به في القيامة ، لما كان اشهادهم فائدة (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئناك على هؤلاء شهيدا)

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالاجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن اتباعهم وجوابه عن السؤال لاقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

٢٤٤ نعم الله على عيسى وأمه وتأيده وكلامه في المهد (التفسير : ج ٧)

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثبات البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ما خاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى « اذ قال » : بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى بوخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن اجابتهم وتعدد ماظهر عليهم من الآيات ، فكذبته طائفة وسموهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار « اذ كر » اهـ

والنعمه تستعمل مصدراً واسماً للماحصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد . والمعنى : اذ كر انعمي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذ كر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أبدتك أي قويتك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حجتك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئهم من قول الآئمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباه - وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم المحجة ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه في المهد هو قوله (١٩ : ٢٩) اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا) الخ ما ذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الإلهي والتثبيت في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى في شأن القرآن (١٦ : ١٠٢) قل زله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى (إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا)

﴿ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أي ما يكتب - أو الكتابة بالقلم - أي وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهي

العلم الصحيح الذي يبعث الارادة الى العمل النافع بما فيه من الاقناع والعبرة والبصيرة وفقه الاحكام ، والتوراة - وهي الشريعة الموسوية ، والانجيل - وهو ما أوحاه تعالى اليه من الحكم والاحكام ، والبشارة بنخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والانجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ الى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣ - ٣٠٢ ج ٦ تفسير)

﴿ وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير باذني ، فنفخ فيها فتكون طيراً باذني ﴾
قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران « فتكون طائراً » والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور « فتكون طيراً » قيل هو جمع وقيل اسم جمع ، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ولعله مبني على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده .
ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة . والخلق في أصل اللغة التقدير أي جعل الشيء بمقدار معين . يقال خلق الاسكافي النعل ثم فراه ، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه ، قال الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت به - - - ض القوم يخلق ثم لا يفري

ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى (وتخلقون إفكاً) أي تقدررون وتزورون كلاماً يافك سامعه أي بصرفه عن الحق . ويستعمل في ايجاد الله تعالى الاشياء بتقدير معين في علمه ، والمعنى : واذكر نعمتي عليك إذ تجعل قطعة من الطين مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتتمخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله ومشيتته ، أو بتسهيله أو تكوينه ، إذ يجعل جلت قدرته تفاسك سبباً لحلول الحياة في تلك الصورة من الطين ، فأنت تفعل التقدير والنفخ ، والله هو الذي يكون الطير .
وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ الامام مضمونه ان عيسى عليه السلام أعطي هذه الآية أي مكنته الله منها ولم يفعلها .
واستدركنا على ذلك بالاشارة الى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك ، وبيننا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية اذا كان رأها بعضهم مرة واحدة وعدوها من السحر اعتقاداً أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه الى المسيح ، ولكن قوله تعالى - باذني

ىدل على أن المسىآ لم يعط هذه القوة دآآآا بآآآ جعل السبب الروحى فىها كآاسباب الجسمآنة المطردة ، بل كانت هذه الآآة كآآبرها لا تقع إلا باذن من الله وآأىىد من لآنه ، ونكآة التعبىر بالمضارع عن فعل ماضى هى تصوىر ذلك الماضى وتمثله آاضراً فى الآهن كآنه آاضر فى الآارج ، لا لآافادة الاستمرار ، فآنه فعل ماضى والآلام آذكىر به كآوقع إآ وقع

﴿ وتبرىء الآآة والابرص باذنى وإآ آآرج الموتى باذنى ﴾ عطف الآذكىر بآبرء الآآة والابرص على مآآبلة مآآآرة فلم يُبىأ باذ ، وبىى بها الآذكىر باآراج الموتى ، فكآان عطفها على قواه (إآ آىآك بروآ القدس) وآعل نكآة ذلك أن آبرء الآآة والابرص من آنس شفآ المرض الذى قد يقم بعض أفرآده على آىدى آبر الآنبىآ المرسلين ، ولا سبآا من ىظن المرضى فىهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبعم لآآآاء الصورة من الطىر ، ولما كان إآآآاء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة فآرن باذ ، والمرآد بالآآة والابرص والموتى الآنس - والآآة من ولد أعمى ، وبطآق على من عمى بعد الولادة أىضآ . وفى كآب العهد الآآىىد أنه آبرآ كآآىراً من العمى والابرص وآآآآا ثلاثة أموات (الآول) ابن أرملة وآآىى فى (نآىبن) كانوا آآملونه على النعش فلمس النعش وأمر المآىآ أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فىنا نبى عظیم وآفتقد الله شعبه » آى شعب اسرآئىل آه (من انآبىل لوقا ٧ : ١١ - ١٧) (الآنى) ابنة رآىس ماتت ودعآه لآآآآها فآآآ بىته وقال للآمع « آنآآوا فان الصبىة لم آمت لآآآها نآآمة فصآآآوا علىه فلما أآرج الآمع آآآل وأمسك بىدها فقامت بالصبىة » والآصة فى (انآبىل متى ٩ : ١٨ - ٢٦) ونآىه لموتها ثم إآآآآه انومها ىنآفى أن ىكون أراآ بالآوم الموت مآآآراً على مآآآل عنه فى آبر هذا الموضع ، وعلىه قآىقال بآآآمل أن ىكون أنعمى عنها فآظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوآى أنها لم آمت ، والمسلمون لا ىثقون بنقول القوم ولا بآآآهم فى الترجمة ومراعاة ما ىىدل علىه الآآبات بعد النفى (الآآلث) لعاآر الذى كان ىآآبه آآداً وىآآب أآآىه مرىم ومرآآا كآا بآآونه ، فى الفصل الآاآى عشر من انآبىل ىوآنا أنه كان مات فى بىآ عنىا ووضع فى مآآارة فآآآ المسىآ وكان له أربعة آىام فرفع عىنبه إلى فوق وقال « أآها الآب أشكرك

لأنك سمعت لي ، وأنا علمت أنك في كل حين تسمع لي ، ولكن لاجل هذا الجمع الواقف قلت ليؤمنوا أنك أرسلتني ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر هلم خارجا » فخرج الميت (الخ وملاحظة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت باذن المسيح والتواطؤ معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه أنه أحيا أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليها السلام وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الافعال بها يفيد أنه ما وقع شيء منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الاعلام باجازة الشيء والرخصة فيه وعلى الامر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) ومحال أن يكون معناه باجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) أي بإرادته وتيسيره

﴿ وإذ كففت بني اسرائيل عنك إذ جنتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين كففت بني اسرائيل عنك فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كهارم إياك وزعمهم أن ماجئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لا من جنس الآيات التي جاء بها موسى ، على أنها مثلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالالف ، ودرسمها في المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) في الفاتحة وتقرأ (مالك) وكلمة (السكتب) في عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ في بعضها بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالالف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التي جاء بها من السحر وهو التمثيل والتخييل الذي يري الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفي عن غير فاعله — وان قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ، إذ جاء بأمر صناعي أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كليهما أن الذين كفروا بعيسى عليه السلام طعنوا في تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس السحرة ، أي فلا يعتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم لا يؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب ينجي به .

﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولى ، قولوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ﴾ اي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبت جمهور بني اسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حججتك وينشرون دعوتك . والوحي في أصل اللغة الإشارة السريعة الخفية ، أو الاعلام بالشيء بسرعة وخفاء كما يبناء من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف في عهد العرب لخلص لسماوا خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة ، وأطلق الوحي في القرآن على ما يلقيه الله تعالى في نفوس الاحياء من الالهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الايمان به وبرسوله عيسى عليه السلام ، وقيل الوحي اليهم هو ما أنزل على انبيائهم

والحواريون جمع حوارى وهو من خلص لك ، وأخلص سر أوجهر آفي مودتك ، ومعناه في أصل اللغة الابيض النقي اللون ، والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود لبياضهن . قال في اللسان : والاعراب تسمى نساء الامصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الاعراب بنظافتهن قال :

فقلت إن الحواريات معطبة اذا تفتان من تحت الحلايب

وأما الحور العين فهما جمع حورا وعينا من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحوارى ، ثم استعمل الحوارى بمعنى النقي الخالص في غير اللون ، قال في اللسان : وقال بعضهم : الحواريون صفوة الانبياء الذين خلصوا لهم . قال الزجاج : الحواريون خلصان الانبياء عليهم السلام وصفوتهم قال : والدليل على ذلك قول النبي ﷺ « الزبير ابن عمتي ، وحواري من أمتي » أي خاصتي من أصحابي وناصري - قال - وأصحاب النبي ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخصوا وتقوا

من كل عيب . ا هـ ^(١) واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التجديد ، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيكفي في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا لنصره ، أو خلصوا وتقوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا أي بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أي مخلصون في إيمانهم مذعنون لما يترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في في سورتني [آل عمران] [ر] [الصف] أنهم حين قال المسيح (من أنصاري الى الله) قالوا (نحن أنصار الله)

﴿ اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادي في تفسير « اذ قال الحواريون » مانصه : كلام مستأنف مسوق ابيان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله كما ينبغي . عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « اذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتمات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وإنما هو حكاية خطاب ، بل لان الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى (واتقوا الله) - الآية - فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : أذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الايمان والاخلاص ، لم يكن (١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحواري » محرفة عن كلمة الخوري اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطي ومعروف معناه في اللغة ، وجمع الخوري خوارنة لاخواريون . ولو أخذ اللفظ المفرد (حواري) فرد أو افراد من كتاب العرب عن كتابة لنصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ أن يقال انهم حروفه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخوري على تلاميذ المسيح ، كيف ومعنى الخوري الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . ا هـ
أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو
الاول ورد الثاني الذي جرى عليه الزمخشري في الكشف وهو أنه متعلق بقوله
تعالى (قالوا آمنا) أي ادعوا الايمان وأشهدوا الله على أنفسهم انهم مسلمون مخلصون
في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينافي ذلك وهو قولهم « يا عيسى بن مريم هل
يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزمخشري ان الله تعالى
ما وصفهم بالايمان والاسلام واما حكي قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه
وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم اذا أمرهم بتقوى الله ان كانوا مؤمنين حقاً ،
واصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقل
« إذ قالوا يا عيسى بن مريم » ولم يقل « إذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون
دعوى الايمان من الحوارين نعمة من الله على عيسى - وهي كاذبة - ولا أن
تكون عن وحي من الله تعالى . ولكن هذا الاخير لا يرد على الزمخشري لانه فسر
الوحي الى الحوارين بالايمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أي أمره
إياهم مع غيرهم اذ كلف الناس كافة أن يؤمنوا بما نحيثهم به الرسل . ولكن يرد قوله
أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى
الى نصره . واعلمه يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا
أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه الخلاف في إيمانهم . ومنشأ هذا
الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل يستطيع ربك » قالوا أي سؤال
ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة
(رض) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه « يستطيع ربك »
ومثله في ذلك غيره لان تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برده ، وقرأ
الجمهور (يستطيع ربك) وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح
الايمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه (١) ان هذا السؤال لاجل
اطمئنان القلب بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية احياء الموتى ليطمئن قلبه
بإيمان الشهادة والمعاناة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب (٢) انه سؤال عن الفعل دون
القدرة عليه فعبر عنه بلازمه (٣) ان السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الالهية
لا بحسب القدرة ، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا ،
فإن ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة ، كعقاب المحن على إحسانه ،
وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) ان في الكلام حذفاً تقديره : هل تستطيع سؤال
ربك . ويدل عليه قراءة : هل تستطيع ربك ، والمعنى هل تستطيع أن تسأله من
غير صارف بصرفك عن ذلك (٥) ان الاستطاعة هنا بمعنى الاطاعة ، والمعنى هل
يطيعك ويحجب دعائك ربك اذا سأله ذلك .

وأقول ربما يظن الا كثرون ان هذا الوجه الاخير تكلف بعيد وليس كذلك ،
فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره . قال تعالى (فقال لها والارض اثتيا طوعا
أو كرها) وفي لسان العرب : الطوع نقبض الكره ، طاء بطوعه وطاوعه ، والاسم الطواعة
والطواعية (ثم قال) ويقال طعت له وأنا أطيع طاعة ، وانفعله طوعاً أو كرهاً ، وطائعاً
أو كرهاً ، وجاء فلان طائعاً غير مكره ... قال ابن سيده : وطاع بطاع وأطاع - لان
وانقاد ، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك . وفي التهذيب : وقد طاع له بطوع اذا
انقاد له بغير ألف ، فاذا مضى لامره فقد أطاعه . فاذا وافقه فقد طاوعه . اهـ فيهم
من هذا أن إطاعة الامر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر
الدين لأنها لا تكون ديناً إلا اذا كانت عن إذعان ووازع نفسي ، والذي أفهمه ان
الاستفعال في هذه المادة كاستفعال في مادة الاجابة ، فاذا كان « استجاب له »
بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله - فمعنى استطاعه أطاعه أي انقاد له وصار في طوعه
أو طوعاً له . والسين والتما . في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطالب ، ولكنه طاب
دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف ، فأصل استطاع الشيء
- طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له ، ومعنى استجاب :
سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب اليه فأجاب . فهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال
من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع ، وإن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره ،

فصار حاصل معنى الجملة « هل يرضى ربك وبختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سأله لنا ذلك؟ » والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام ، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة ، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال ، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم وقوله * وكنت للمتجعين مائدة * كافي الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميد من يجلس إليها ويأكل منها . وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد : عيشة راضية ﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات ، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات ، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس . أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك ، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه عن حيث لا يحتسب)

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (إحداهما) أننا نريد أن نأكل منها لئلا في حاجة إلى الطعام ولا نجد ما يسد حاجتنا ، وقيل المراد أكل التبرك (الثانية) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة ، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال (الثالثة) أن نعلم هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن معك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من عمات الإيمان ، كاستجابة الدعاء ، ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني إسرائيل فيؤمن المستعد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً - فهذا ما راه في توجيه أقوالهم ، على المختار من صحة إيمانهم

﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم وأنهم لا يريدون تعجيزاً ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء ،

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الالهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال [اللهم] ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة فقال [ربنا] أي ياربنا وما لكنا كلنا ومتولي أمورنا وصربنا أنزل علينا مائدة سمارية ، جمانية أو ملكوتية ، براها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمّل الطلب اعطاءهم مائدة من الارض ولو بطريقة عادية ، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى أنزالا لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فانه هو العلي القاهر فوق جميع عبادِه ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من انزالها فقال في وصفها [تكون لنا عيداً] أي عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا ، أو تكون كرامة ومتاعاً لنا في عيدنا . ثم قال [لاولنا وآخرنا] وهو بدل من قوله [لنا] الذي ذكر أولاً لفائدة الحصر والاختصاص . أي عيداً لاول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر انه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدها وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه اياناً وآخرهم ، وروي أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية للفريقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، وبمعنى الموسم الديني أو المدني الذي يجتمع له الناس في يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدي في تفسير العبارة : أي تتخذ ذلك اليوم الذي نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثوري : يعني يوماً نصلي فيه ، وقال قتادة : أرادوا أن يكون اعيادهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسي (رض) عظة لنا ولمن بعدنا . ويصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا اليه آنفاً وقوله [وآية منك] معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتي ودعوتي ، ولعل المراد بنص قوله [منك] - مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كلاً يلبت السابقة ، ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام اطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، وروي عن نبينا أيضاً اسقيا العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد ويفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الاسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فاعما يأخذ من شيء . كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الانبياء من الصالحين ، كالسحرة والمشعوذين ، وقد كان معروف في بني اسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وإنني أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضحان ما أريد :

حدثني الامة أن بعض رجال العلم والدين عاين بعضاً من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فآلى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام ، فجلس اليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكلمة ذكر شيئاً مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحفاً من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لا تناسب بينها ولم تنجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية بعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، وبعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمصاب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقداً محترماً مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات ، وقال إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف به في ضواحي البلدة طويلاً انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي ، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجداه ودس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها عدة مكرشات (كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر) فأكلوا منها فإذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توهم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أن كان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظناً قوياً أنها اقترحت قال محدثي : وسر هذه المسألة أن والذي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكرشات وبأخذها أحد الخدم أو المريدین (شك مني فيدفعها في ذلك القبر في صحيفة منطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، واء فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمل من الغرائب في مقابلة اخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرهما بعد ذلك فإني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تلقى بالتسليم والخبر من — هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الانبياء ، ومعصم على تسميتها سحراً مبيناً ، وبعضهم على انتشيت فيها لتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حججهم على غير عم ، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أولاً لجل تحصيل اليقين في الإيمان بعد التسليم في الطاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذا الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها . وهي انبان رجل أمي عاش بين الاميين الى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الالهية والادبية والاجتماعية والشرعية واخبار الامم والانبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه — ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد اعجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة وأما قوله عليه السلام « وارزقنا وأنت خير الرازقين » فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ما نتغذى به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب ، وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخذ ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدها الدينية الروحية

أومعناها وارزقنا الشكر عليها، وبما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها اذ قال : ﴿ قال إني منزلها عليكم ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير أو التدرج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال ، وقيل انهما هنا بمعنى واحد. أي وعد الله عيسى تنزيلها عليهم مرة أو مراراً، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطاً أي شرطاً، فقال ﴿ فمن يكفر بعد ذلك فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل « إنا أعطيناك الكون * فصل لربك وانحر » والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل فإن الله تعالى يعذبه عذاباً شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وإنما يعاقب الخاطيء والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر ، وما أعطي من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته ، فيعطى ما طلب أو خيراً منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين؟؟

وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروي عن بعضهم انها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطي على وجه المعجزة من الله - فأبهمه بعضهم ، وقيل هو خبز وسمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل خبز ولحم ، وقيل من ثمار من الجنة ، وقيل كل شيء إلا اللحم . وقيل كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني اسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها لإنجاز الوعد وانه كان عليهما كول لا نعينه ، بل قال غير جائز أن يكون سمكا وخبزاً ، وقال ان العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول اذاً انه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني اسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبرة ابن عباس عند ابن جرير وابن الانباري في كتاب الاضداد من طريق عكرمة : كان طعاما ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، وبصدق بما يأتي عن انجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون انها لم تنزل البتة قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : وقال قائلون انها لم تنزل ، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله (أنزل علينا مائدة من السماء) قال هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء . رواه ابن أبي حاتم وابن جرير . قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال مائدة عليها طعام ، وعنه قال : أبوها حين عرض عليهم العذاب ان كفروا فأبوا أن تنزل عليهم . وقال أيضاً : حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة : انها لم تنزل . وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل لهم (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل . وهذه أسانيد صحيحة الى مجاهد والحسن ، وقد يتقوى ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم . اهـ ثم ذكر الحافظ رأي الجمهور وترجيح ابن جرير له وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه وجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال (أحدهما) ان القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها (والثاني) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لا ولهم وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة . وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق قال — والجواب عن الاول أن قوله (فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (اني منزلها عليكم) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ أقول : أما جوابه عن الحجة الاولى ففي غير محله لوجهين (أحدهما) أنها عبارة عن خبر إن صح لا ترد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا اذا قاله هذان التابعيان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأي ، والا قرب ان له عندهما أصلاً مرفوعاً ، فالاولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو (الوجه الثاني) وذلك بأن يقال أن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كما بيناه

آنفا ، وهذا الترتيب كاف لحل الحوارين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفي عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه إنما جعل الوعد مرتباً عليه ترتيباً ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما روه من تنصل القوم واستقالتهم من ذلك الطلب وإقالة الله إياهم منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلاقاً للوعد ، فإن من وعد غيره شيئا وأراد أن ينجزه له مرتباً عليه تكليماً أو تخويماً حمل الموعد على عدم القبول لا بسمى مخالفاً وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى نحتاج إلى اثبات اذ لا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد المائدة إلا بنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم ، وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة والظاهر أن الرزي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتبهم المقدس عندهم ، نعم ان كتبهم أو كتبهم ليس لها أساس متصلة بالتواتر ولا بالأحاد ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان اسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل ، وبجواب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحوارين وأمثالهم لصلاة ونحوها كما قيل ، فإن هذا يجوز أن ينسب لا خفائهم إياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استحقاق أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله (وآخرون) لا هم بدلوا وهو الذي أجاب به الرزي ، أو بأن المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

ويجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاماً للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسماك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً

ثم ان كتب النصارى من الانجيل وغيرها قسماً أحدها قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمدته ، والثاني غير قانوني وهو ما رفضته الكنيسة ولم تعتمد ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخاص والبشارة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانجيل الطفولية الذي ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الاناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لا يسم العالم الكتب المكتوبة - وإنا نرى بعض أصحاب الاناجيل الاربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الاكل والشرب في الملكوت وكذلك بعض النصوص في الاكل والشرب في الدنيا ، فما يدرينا انهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم تقرر عنهم بالترجمة وقد فقدت الاصول ولا يعلم عنها شيء يقيني كما يباذلك من قبل بالقول عنهم

وأنا أذكر هنا ما في هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل [بحيرة طبرية] وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه - وهم الحواريون - قال يوحنا [٤] وكان الفصح عيد اليهود قريبا فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعا كثيرا مقبل اليه فقال افيلس من أين نبتاع خبزا ليأكل هؤلاء ٦؟ وإنما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزعم أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتي دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئا يسير ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو اندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا علام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ما هذا مثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثون ، وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ما شاؤا)

ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال (٢٧) اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الآب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذي هو أرسله ٣٠ فقالوا له فأية آية تصنع لنترى ونؤمن بك ماذا تعمل ؟ ٣١ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب انه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع انا هو خبز الحياة من يقبل إلي فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يعطش أبداً ٣٦ ولكنني قلت لكم انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون الخ لقصة وفيها تكرار ابيه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذي نزل على اجدادهم، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الابدية لانه يثبت فيه

فهذه القصة اولها في المائدة المادية، وآخرها في المائدة الروحية، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمون العشاء الرباني. فهذا تحريف منهم لهذه الآية ين الله أصله عندهم، ونحن نعتقد أن القرآن مهيم على كتبهم، فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت. ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل: أية آية تصنع لئرى ونؤمن بك، وانه قال لهم: انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون. فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحانا ولم يكونوا مؤمنين حقا كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا. وانما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حواريين وبما في آل عمران والصف، على انه حكاية عنهم أيضا. والله أعلم بالسرائر

(١١٩) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ

اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ ! مَا يَكُونُ لِي أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ، إِن كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ : أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ،

وَكَنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ
عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢) قَالَ اللَّهُ
هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ، ذَلِكَ
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ، وَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *

اتصال هذه الآيات بما قبلها بجلي ظاهر ، والخطاب تنبيحاً لله تعالى عن
قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أُنَزِّلْ لَكَ لِبَاسًا أَخَذُونِي وَأَمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ
دُونِ اللَّهِ ﴾ ، مطوف على قوله تعالى « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي
عَلَيْكَ » الخ والذين اذكر أيها الرسول للباس رب ، بحمد الله الرسل فيسألهم جميعاً عما
أجابتهم به أمهم إذ يقول لعيسى اذكر نِعْمَتِي عَلَيْكَ يَا رَبِّ وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ
له بعد ذلك : أَنْتَ قُلْتَ لَهُمْ أَخَذُونِي وَأَمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، أَيِ يَسْأَلُهُ :
اقولوا هذا القول بأمر منك أم هم قنعوه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟
ومعنى قوله « من دون الله » كائين من دون الله - أو حال كونكم منجاذبين
بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . وهذا التعمير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله
تعالى وهو الشرك ، فإن عبادة التمرىك المنخذ ، غير عبادة الله خالق السموات
والارض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر -
أو اعتقد أنه ينفع ويضر باقدار الله إياه وتغواضه بعض الأمور التي فيها وراء الأسباب ،
أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على الفعل والضر ، وهو
(*) وافق عدد السورة عندنا ما اعتمد البصريون كما تقدم بيانه في أول تفسيرها •

الاكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (وبعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زافى) الخ -

وقلما يوجد في متعلمي الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً لعبادته الايمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره ، فان الايمان الفطري المغروس في غرائز البشر هو أن تدبر الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كمها ، فالوحيدون اتباع الرسل يتوجهون بعباداتهم القولية والفعلية الى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين انه هو الفاعل المطلق وحده ، وإن كان فعل ينسب الى غيره فاما ينسب اليه كذبا أو على انه فعله باقدار الله إياه عليه وتسخير له بمقتضى سننه في خلقه ، التي قام بها نظام الاسباب والمسببات بمشيئته وحكمته ، والمشركون يتوجهون تارة اليه وتارة الى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه ، كالشمس والنجم ، وبعض مواليد الارض ، وتارة يتوجهون اليهما معاً فيجعلون الثاني وسيلة الى الاول . ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها ، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه الى سلطة فوقها ، ولا يتفكر في خالق هذه الا كوان ، فهو أقرب الى الحيوان منه الى الانسان ، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين ، على أنه يصدق عليه انه اتخذ إلهاً من دون الله ، ولكن هذا النوع من اتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثبيتها ، ولها فلسفة دقيقة فيها ، وهم اليونان والرومان ، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع . وجملة القول ان اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره ، ولو بدعاء غيره والتوجه اليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين خفاء) أما اتخاذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة ، وأما أمه فعبادتها كانت متفقا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين ، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بعدة قرون

ان هذه العبادة التي توجهها النصارى الى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعا، وثناء ، واستغاثة واستشفاع ، ومنها صيام ينسب اليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكورها ولصورها وتمثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها ، التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها وبواسطة ابنها ، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها ، ولكن لا نعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها ، بل يسمونها (والدة الاله) وبصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز ، والقرآن يقول هنا انهم اتخذوها وابنها إلهين ، والاتخاذ غير التسمية ، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً ، وبين في آية أخرى انهم قالوا (ان الله هو المسيح عيسى بن مريم) وذلك معنى آخر . وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله (انهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون) لا أنهم سموهم أرباباً

وأول نص صريح رأيناه في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند) وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون، بذلك ويفأخرون به، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على اعلان البابا بيوس التاسع ان مريم البتول « حبل بها بلا دنس الخطية » وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الاب لويس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية « إن تعبد الكنيسة الارمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور » وقوله « قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوظة أم الله » *

(*) اذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقته في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم « الاب انستاس الكرملي » ، هو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال « قدم التعبد للعذراء » وذكر في أوله =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة الله له ولأُمه تتوق نفسه الى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه الى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربّه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافاً لمن قال ان التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المسؤل عنه ، فذهب الى أن معنى الجملة: أنزهك تنزيهاً لا ثِقاً من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف : وأن ما اخترناه هو الحق .

وكلمة « سبحان » قيل إنها علم للتسييح ، وقيل أنها مصدر لسبح الثلاثي كالنفران ، واستعملت مضافة بأضداد الأماشذ في الشعر ، وتسييح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسياحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا في من سبحوح (كعبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الأرض ، ثم استعمل التسييح والتقديس في التنزيه قالوا: ان التسييح يدل على الأبعاد ولكن عن كل شر وسوء ، ولذا خص بتنزيه الله

= عبارة سفر الكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وفسر المرأة بالعدراء ثم قال: ألا ترى أنك لا ترى من هذا المص شيئاً ينوه بالعدراء تنويهاً جليلاً الى ان جاء ذلك النبي العظيم إيليا الحي فابرز عبادة العدراء من حين الرمز والابهام، الى عالم الصراحة والبيان» ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات ان يتطالع نحو البحر، فأخبره الغلام بعد تطاعه المرة السابعة انه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أي الكاتب للمثال) في تلك القزعة من السحاب : « فمن ذاك النشيء (أ ل ما ينشأ من السحاب) : قلت إن هو الصورة مريم على ما أحفه المفسرون بل وصورة الحبل بلادنس أصلي ، الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة العدراء في الشرق النيزي . وهو يرتقى الى المذبة المباشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد إني هذا النبي إيليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضاً بلاله يسوع بعد الرسل والتلامذة وأول من أقام للعدراء معبداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى، ويقابله اللعن فهو يدل على الابعاد ولكن عن كل خير، وكذلك لفظ الابعاد والبعد غالب استعماله في مقام الشر (ألا بعداً لعاد قوم هود * أوائلك في ضلال بعيد) قال الراغب: والتسبيح تنزيه الله تعالى، وأصله المر السربيع في عبادة الله تعالى، وجعل ذلك في فعل الخير، كما جعل الابعاد في الشر، فقبل أبعد الله، وجعل التسبيح عاماً في العبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية. اهـ ثم أورد الشواهد من الآيات على اطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيهما. والمراد بتسبيح النية العلم ولاعتقاد. وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة، اذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بأخذها الاشتقاق على البعد والايغال والسبح الطويل، في هذا البحر المديد الطويل، وبصيغتها الأصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر (سبحان) ومدلوله - فإن التفعيل يدل على التكثير، ثم بالمدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر إلى الاسم الذي جعل علماً عليها - على قول ابن جني - فإن اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته، لأن مدلوله هو نطق المصدر، فانتقال اللفظ منه إلى المصدر ومن المصدر إلى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر، بل هو أبغ وأدل على ارادة الحقيقة، من التجوز، ولم أر أحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله [ومن شدة الظهور الخفاء] قلنا ان عيسى عليه السلام بدأ برأيه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله، فأثبت بهذا أنه لم يعلم يقيناً ضروري بأن الله تعالى منزى في ذاته وصفاته عن أن يشاك في ألوهيته، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمية بآتي، عن قول ما ليس له بحق، فقال:

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أي ليس من شأني ولا مما يصح رقرعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله، لا لك أيديني بالعصمة من مثل هذا الباطل. ولا يخفى ان هذا أبغ في البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفياً مؤيداً بالدليل، فهو بتنزيه الله تعالى

« تعبر القرآن الحكيم » « ٣٤ » « الجزء السابع »

أولا أثبت ان ذلك القول الذي سئل عنه — تهيداً لاقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين — قول باطل ليس فيه شائبة من الحق، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ما ليس له بحق، فنتيجة المقدمتين الثابتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الرقي من البرهان الأدنى الراجع الى نفسه وهو عصمته عليه السلام، الى البرهان الأعلى الراجح الى ربه العلام، فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ أي إن كان ذلك القول قد وقع مني فرضاً فقد علمته، لأن علمك محيط بكل شيء، تعلم ما أسرره وأخفيه في نفسي، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعلمه مني غيبي؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التي لا تهديني اليها بنظر واستدلال كسبي، إلا ما تظهرني عليه بوحى وهبي. قيل ان إضافة كلمة نفس الى الله تعالى من باب المشاكلة، على انها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة — ويحذركم الله نفسه) وقيل انها بمعنى الذات، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق. وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل، فاستشكل اطلاق الوحي للاسماء. مع هذا ضرب من الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أي انك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتي لا منزع من صور المعلومات، ولا استفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال، وإنا علم غيرك منك لا من ذاته، فاما أن يناله بما آتته من المشاعر أو العقل، وإما أن يتلقاه مما تهبه من الالهام والوحي، أي وقد علمت أنني لم أقل ذلك القول. وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع

ثم انه بعد تنزيه ربه، وتبرئة نفسه، واقامة البرهانين على براءته، بين حقيقة ما قاله لقومه، لان الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة، إلا باثبات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفي ضده، فكان من شأن السامع لما سبق من النفي أن يسأل عما قاله في موضوعه، ولذلك قال ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به — أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فهذا قول يتضمن انكار أن يكون أمرهم باتخاذهم وأمه إلهين وإثبات ضده ، أي ماقلت لهم في شأن الايمان وأصل الدين وأساسه الذي ينشأ عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه ، الا ماأمرتني بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الامر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربي وربهم ، وأني عبد من عبادك مثلهم ، أي الا أنك خصصتني بالرسالة اليهم . فقوله « أن اعبدوا الله » تفسير للأمور به ، وإنما قال : ماقلت لهم الا ماأمرتني به ، ولم يقل ماأمرتهم الا بما أمرتني به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد في السؤال « أنت قلت »

﴿ وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ﴾ أي وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على مايقولون ويفعلون فأقر الحق وأذكر الباطل مدة دوام وجودي بينهم ﴿ فلما توفيتني ﴾

كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ﴿ أي فلما توفيتني اليك كنت أنت المراقب لهم وحدك اذ انتهت مدة رسالتي فيهم ومراقبتي لهم وشهادتي عليهم فلا أشهد على ما رآهم منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بيني وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شيء . في ملكك ، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقتك (قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم)

وقد مرّ في هذه السورة مايزكي تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى (٧٥) لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) فجملة « وقال المسيح يا بني اسرائيل » الخ حالية أي قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفي أناجيلهم من بقايا التوحيد الذي أمرهم به مارواه يوحنا في انجيله عنه وهو قوله عليه السلام (٣: ٧) وهذه هي الحياة الابدية أن يعرفوك أنت الاله الحقيقي وحدك ، ويسوع المسيح الذي أرسلته) وفي انجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى

الى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامة الحجة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فما يجزي به من اتخذ عيسى وأمه الهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء الى الله تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته فقال ﴿ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ أي ان تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني اليهم فبلغتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فصل من ضل منهم ، وقالوا ما لم آفهم لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت بهم الأولى واللاحق بأمرهم ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا بألم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وباطنهم ، فأنت أعلم بالموحد والمشارك المثلث ، والطائع الصالح ، والمعاصي العاصق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لها ، وأنت عالم الغيب والشهادة محكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون * ولا تظلم أحداً مثقال ذرة . فالمراد اذاً ان تعذب فالما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع ردة هذا المعنى اطلاق التسمير لراجع إلى جملة من فاته ضمير الجنس الذي يصدق به بعض الافراد ، وهو لم يرد بصيغة من صيغة التسمير ، ولذلك أطلقه في المقابل ، وهو قوله وان اتذر لهم الخ أي وان تغفر فانما تغفر لمن يستحق الممطرة منهم ، فإليك أنت العزيز أي القوي الغالب على أمره ، الحكيم في جميع تصرفاته وصنعه ، فيعصم كل حكم وجزاء وفعل في موضعه ، وهو أعلم بموضع العدا ، وموضع الرحمة والفضل وهذا التمهيد ظاهر من قول بعضهم ان تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وان تعذب من آمن منهم فأنت العزيز الحكيم . فان هذا لا يبين من يعذبه ومن يغفر له ، يتفق عليه اطلاق ضمير الجنس في مقام التمهيد على التبيين بانبراءة مما قالوه فيه وفي أمره . مخالفاً لما يلبسهم عن ربه ، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم ، والشهيد على كل شيء . ينف من غيرهم ، فكانه قول لربه : إني أنا أنت . أعلم بما كان منهم مدة وجودي بينهم وبعد وفاتي ، وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، ففهما توقعه فيهم من عذاب فلا دفع به من دونك ، اذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته، لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يغلب ، ويتمنع من شاء ما شاء. ولا يُمنع ، ولا يتحويلك عن ارادتك فأنك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجعك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الامتياز عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق الى الله تعالى وحده ، بل أقول ان في جزاء الشرط الاول إشارة الى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة ان وقع من الله فلا يكون الا عدلا . لأنهم عباد الله المضافون اليه . ومن شأن هذه الاضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى (يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون * يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم) وأمثالهما من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد الى الله ، فاذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيما ، فالادب التفويض - وفي جزاء الشرط الثاني إشارة الى أن المغفرة ان أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى الا لغاية اقتضتها عزة الالهية ، وحكمة الربوبية ، فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة الى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفوض اليه الامر كله ، يعذب من يشاء ويفقر لمن يشاء ، وبهذا تنجلي نكتة اختيار [العزيز الحكيم] هنا على [الغفور الرحيم] على خلاف ما يظهر بادي الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الاسماء الالهية بالافعال والاحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٤١: ٥) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم) فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله [العزيز الحكيم] في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة (عبادك) في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له ، ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لعكس ولكل مقام مقال ، ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضا على الرب ، أو تعريضا بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الامر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة ، وحاووا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك ، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي العزة والحكمة ، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة ، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فأنجذت مفسري الاشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة ، فقالوا ان المعنى ان تعذبهم فانهم عبيدك والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء فلا يستل ولا يعترض عليه وإن عذب أكملهم ايماناً وإسلاماً وإحساناً ، وقال بعضهم ان المراد فانهم عبيدك الارقاء في أسر ملكك ، الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك ، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإليك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث ان المغفرة مستحسنة لكل مجرم . قاله أبو السعود . وقال الآلوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة ، لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر . اهـ وظاهر هذا ان حكم الشرع في هذا الاصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه [أحدها] ان ما ذكر في سؤال الله لعبسى يعلم منه ان قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر - وحكي الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلماذا طلب المغفرة له

وهذا وجه أملاء عليه ما اعتاد من الجدل في الالفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو انهم يدعون ألوهية المسيح ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكمه هم عنه ، وهو انه رسول الله اليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم اما الكفر بالرسول واما الاخذ بما حكى عنه من الكفر

[الثاني] قوله انه يجوز - على مذهبنا - من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة . وأن يدخل الزهاد والعباد النار . لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذا ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية . وقوله ان الله لا يغفر الشرك (*) فقول: ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور المصريين من المعنزة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه مفعة للمذنب واپس في إسقاطه على الله مضره فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعى في شرعنا على أنه لا يقع ، فاعل هذا الدليل السمعى ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام ام بحروفه

وهذا الوجه مخالف للمعقول، والمقول من نصوص القرآن ومباح الاحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضع الى تفصيلها (١) وزحيج مذهب السلف وأهل الاثر بها على مذهب الأشاعرة في موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى . لا عليه . وتنزيهه عن ضدهما ، ولا الى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في أعماله بين الأضداد ، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول: ان حاصل هذا الوجه ان عيسى عليه السلام يميز ويستحسن الغد ان لمشركين من قومه ، بناء على انه حسن معقول في نفسه ، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه في شرعه . وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم في هذه السورة (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم . وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) ثم ان هذا الوجه يقتضي اختلاف دين الله الواحد ، في هذا الأصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما شرعه الله وبرضاه ، لان من جاء بها هو الذي خاطبه

(*) كذا في نسختنا المطبوعة ولعل الاصل: وقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك

به) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمعناه

(١) تقدم شيء من ذلك في ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى اصرهم والاغلال التي كانت عليهم
وأما الوجه الثالث من أجوبته فبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ولو صح ل قيل ان المهود في القرآن أن تقرر المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبني على ما روي عن السدي مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعني ان توفيتهم على الكفر وعذبتههم فانهم عبادك ذلك ذاك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وعفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذاك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اهـ

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، واطلاعه الواسع ، ولولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الامر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبیین .

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئاً من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في ابراهيم عليه السلام [رب انهن أضلان كثيرأ من الناس فمن تبعتني فانه مني] الآية ، وقول عيسى عليه السلام [إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم] فرفع يديه وقال « اللهم أمتي أمتي » وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد — وربك أعلم — فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال — وهو أعلم — فقال الله « يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لا تدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم - الى قوله - الحكيم) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره هذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون أي يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الاسلام وقاتلهم أبو بكر وقيل هم المنافقون وقيل هم المبتدعة . (ومنها) حديث أبي ذر عند احمد والنسائي وابن مردويه أنه ﷺ قام بهذه الآية (إن تعذبهم فإنهم عبادك) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال « اني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً »

فهذه الاحاديث تدل على ان مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ولسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، وفاقاً للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفي قبولها ، أو تعيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه الى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الاجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتسال عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل ﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أي قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب — وقيل بالبناء على الفتح — أي قال الله : هذا أي الذي قاله عيسى واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النعم بياناً مستأنفاً فقال

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الاولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهي (تفسير القرآن الحكيم) (٣٥) « الجزء السابع »

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجسماني ، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الابدية في نفسه ، وفما يترتب عليه من عطائيه تعالى وكرامه ، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الا كرام مقتبطين به ، اذ لا مطلب لهم أعلى منه فتستدأعناهم اليه . وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه ، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف انسان والد أو استاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطمانينة قلب ، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضي عنه ، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :
قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يزهى على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضا المرء وسين دائماً ، لان منهم الظالمين الذين لا يوفون أحد آحقه وان كانوا راضين عنه . ورضوان أكرم الا كرمين يستلزم رضا من رضي هو عنه لانه يعطيه أضعاف ما يستحق ، وفوق ما يؤمل وبرجو ، كما قال تعالى في سورة الم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) ورضوانه تعالى فوق كل شيء . كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنه (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده أو مما يحول دونه . - وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . - فمعناه مركب من سلب وإيجاب ، كما يدل عليه قوله تعالى (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) واطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده . كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها . مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية ، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالغانم منه : انه فاز ، وهو اذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت ألقاضه فلا يقال انه قد فاز ، واذا كان المهم في الفوز المعنى الايجابي يعدى بالباء فيقال : فاز بكذا ، واذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن فيقال : فاز من الهلاك . قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفارة من العذاب) واما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لانها مظنة الهلاك

والإشارة في قوله تعالى « ذلك الفوز العظيم » الى كل من النعيمين الجمائين والروحاني الذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل انه للثاني فقط ، والاول أصبح لانه الأكل ، ولان مثل هذا الاطلاق ورد في إثر اطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفاً ، وفي إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان ، وفي معناه ما في سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فان ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فتنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضلہ واحسانہ ، وتوفيقنا لاسباب مرضاته .

ثم ختم حل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لان يكون ختاماً لمجموع ما في هذه السورة . أما الاول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الداين على كون ذلك الجزاء لا يقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبيهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الالهي واختلاف الشرائع والمناهج للامم - ولما كان كل من ذينك القسمين في الاصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفى عليهما بذكر جمع الله تعالى للرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتفويض أمركم الى الله عز وجل -

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن تختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وان ملك السموات والارض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف - وهو خبر المبتدأ - وقد اختيرت كلمة « ما » في قوله « وما فيهن » على « من » الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لان مدلولها أعم وأشمل ، وللإشارة الى أن يوم الجزاء الحق يستوي فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لا حقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأما الذين عُبدوا من دون الله، فيتضمن الحصرُ التعريضُ بعبادتهما، وبالتكال على شفاعتهما، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) وغاية الأمر أنهما من عباد الله المكرمين (وقالوا: اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه، بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا بaman ارتضى وهم من خشيته مشفقون * ومن يقل منهم: إني إله من دونه - فذلك نجزيه جهنم، كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها أجمالاً، وأكثرها في بيان شؤون أهل الكتاب ومخاجتهم. ونحن نذكر قاريء تفسيرنا بختلاصها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا ترتيب ورودها في السورة، وجعلنا ذلك على قسمين :

﴿ القسم الاول ماهو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية ﴾

(١) أم الأصول التي انفردت بها السورة، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن، وإتمام نعمته عليهم بالاسلام (راجع ص ١٥٤ - ١٦٧ ج ٦)

(٢) النهي عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكاليف مثلاً (راجع ص ١٢٥ - ٢٠٩ ج ٧) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين ان كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول بحيث يطالبون به في الدنيا ويستلون عنه في الآخرة، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الاحكام الدينية والدنيوية. وأما ما دل

عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة - ومنه أكثر ما اختلف أئمة العلم في دلالة -
فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر
(٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية في
الاخلاق والاعمال ، وأن التقليد باطل لا ينبغي اتبعه تعالى ، كما مر صريح الآية ١٠٧
(راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة

(٤) بيان أن أصول الدين الالهي على السنة الرسل كلهم هي الايمان بالله
واليوم الآخر والعمل الصالح فمن أقامها كما أمرت الرسل من آية ملة - من ملل
الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فاهم أجرم عند ربهم ولا خوف عليهم في
الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة

(٥) رحمة الدين واختلاف شرائع الانبياء ونبأهم فيه

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الالهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث
كونه رسولا إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لاهل الكتاب كثيرا مما
كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ماضع منه قبل بعثة النبي ﷺ
بناء على الأصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظا عظيما من ذكرهم الله به
باتزان فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الأحكام اتباعا لأهوائهم ووجوده في
الكتاب كحكم الزاني ، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة
ولولا أن محمدا الأمي مرسل من عند الله لما علم شيئا من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس أن يضروه أو يقتلوه أو يذبحوه
صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضا وكم ساءلوا قتله
فأعيام وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين اصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها، وأنه
لا يضرم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهدية ، أي لا يضرم
ضلاله في دنياهم لأن الله تعالى لا يجعل له سبيلا عليهم ، ولا يضرم في أمر دينهم
وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم اكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلقوا

لهم الهداية خلقا ، وأما كفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم باقامة دين الله تعالى في الاعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١٠) تأكيد وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من المن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم وتعليه ذلك بأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه

(١١) نفي الحرج من دين الاسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والاسراف في الطيبات (ص ٢٨٨ ج ٦ و ٢٩٧ - ٣٢٢ ج ٧)

(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار للمحرم لذاته فيما يضطر اليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص ١٦٢ ج ٦)

(١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم في الطعام وغيره يدل على تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ، وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص ١٢٢ ج ٧) وما كان دليل الاحكام وبيان حكمتها وفائدتها إلا لاجل توخيها - كآداب الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة واقسام لشهداء اليمين ، وانك تتجد الذين مجهلون ذلك لا عرضهم عن حكم القرآن وأمر الله السعة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبدية محضاً لا يستلزم النظافة فعلاً ولا تسدياً ، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدية لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم ان الخمر ما كان من عصر الغيب خاصة ، فما القول في فهمهم لساير الاحكام؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للاعداء على الاصدقاء ، وتأكد وجوب العدل في سائر الاحكام والاعمال (ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦)

(١٧) الامر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهي ان الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الاحوال ، فلم يقيد في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الاحوال والعرف كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراماً ولم يحرم حلالاً مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو حائز

(١٨) ايجاب التعاون على البر والتقوى ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحريم التعاون على الأثم والعدوان

(١٩) بيان ان الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياماً للناس في أمر دينهم ودينهم ، فهو جعل تكويني باعتبار وشرعي باعتبار آخر ، وهو يدل على عظمه الواسع المحيط بالاشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاته المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومن مضيق القلب المسارعة في موالاتهم من دون المؤمنين خوفاً أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦)

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمواء الطهارة في آية الوضوء لطهارة الظاهر والباطن وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة والمعنى كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ما ورد به الشرع ما تتحقق به الحكمة منه . ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مدمومة بخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خيئاً في ذاته كاللينة وما في معناها والتحذير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للاصنام

٢٨٠ خلاصة سورة المائدة . ماورد في شأن أهل الكتاب (التفسير ج ٧)

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ومنها ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الاحرام

(٢٥) تنصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل الورد وأواخرها
(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون في الارض ، ويخرجون على أئمة العدل ،
وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وإيمان الامناء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضاياها
وشهاد غير المسلم إلى المسلم ، والفرق بين الشهادة والاشهاد ، وإننا بعد الاطالة في
تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الامر بالتقوي في عدة آيات من هذه السورة تدخل في هم الكثرة .
لان صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإعما يرجى بشكر الامر
بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة الى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه
من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليقه ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو
الصدق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

﴿ القسم الثاني ﴾

(ماورد من الأخبار والحجاج والاحكام في شأن أهل الكتاب)

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ما هو في أحد
الفريقين خاصة . فمن المشترك وصفهم بالغلو في دينهم المستلزم للتعصب الضار ،
وباتباعهم أهواء من ضل قباهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالمرور في دينهم وزعمهم
أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك تقضوا ميثاق ربهم ونسوا حفظاً عظيماً
بما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم ،
وقد فند دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريباً وبين الله لهم حقيقة الامر

وهي أنهم بشر ممن خلق الله ، لا مزية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم ، لان البشر إنما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والاخلاق الكريمة والاعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء الى الانبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم في هدايتهم وذكر من حرائرهم الى سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحبائه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الاعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح مذهب حجة على الفريقين ، وبين ان الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس ، وانهم لو كانوا أقاموها لكانوا في أحسن حال ، ولسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصداقاً لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ومكملاً لدين الانبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الاشياء ، ولكسهم اتخذوا الاسلام هزواً ولعباً في جملته وفي صلاته ، ووالوا عليه المصابين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهد خاصة نعيماً عليهم وبياناً لسوء حالهم - أنهم نقضوا ميثاق الله الذي أخذه عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً مما ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ، وحكوا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر ، والكذب وقول الاثم ، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السحت ، والسعي بالفساد في الارض ، وفي ايقاد نار العتن والحرب . وانهم كانوا يقتلون الانبياء والرسل بغير حق . وتمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الارض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتب في الارض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ما ورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر انه عاقبهم على

٢٨٢ خلاصة سورة المائدة . الاحكام الخاصة باهل الكتاب (التفسير ج ٧)

ذلك كله باللحن على السنة الرسل، وبالفضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم، ومن المعلوم انها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع افرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون) وبيننا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود والمسلمين في الشام والاندلس لعدوهم فيهم على النصارى الظالمين لهم ومما جاء في النصارى خاصة انهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وانهم قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة، ورد عليهم هذه العقيدة بالادلة العقلية، وببراءة المسيح منها ومن متحليها يوم القيامة، وبين لهم حقيقة المسيح وانه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما ايد به من الآيات، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ، وبين انهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الامي الذي لم يقرأ شيئا من تلك الكتب ، على ان تلك الآيات ليست موافقة لها ولم موافقة لما نقله عنده ، وانما هي فوق ذلك تحكم لهم وعليهم وفيهم وفي كتبهم حكم المهيمن السميع العليم

أحكام السورة الخاصة باهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولا سيما الذين ناصبوا الاسلام العدا عند ظهوره - بأشد الاذى وأقساها . واكنه تنزيل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مؤاكاتهم، وتزوج نسائهم، وقبول شهادتهم، والمفوز الصفع عنهم، وهذه الاحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والقدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم (راجع ص ١٩٥ ج ٦)

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها،

كما بيناه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير من جبير بن نفير قال : حججت فدخلت على عائشة فقالت لي باحير تقرأ المائدة؟ قلت نعم . فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه ، وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبد الله بن عمرو قال : آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ما ورد في آخر ما نزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل بروي ما وصل اليه علمه ، والله أعلم

﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

﴿ يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقني الله تعالى لانعام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء اني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب في التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى أن يوفقني لانعام هذا التفسير مع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾

سورة الانعام - ٦

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين — وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل — و١٦٦ عند البصريين والشاميين و١٦٧ عند الحجازيين)

هي مكية - قبل إلقاء واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شيء ، فنزل فيهم « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

الكلبي وسفيان - وقيل هما (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم) الخ الآيتين ، رواه اسحاق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين فانه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما (قل تعالوا) الآيتين فعناهما من موضوع السور المكية ، وهما متصلتان بامدهما ، وقيل ان الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريباً - وقيل إلاست آيات (وما قدروا الله حق قدره) إلى آخر الآيتين بعدها و (قل تعالوا) إلى آخر الآيتين بعدها . وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار اثنى منها نسم آيات ولا يصح به نقل خصوصاً مع ما قد ورد أنها نزلت جملة (قلت) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء (قل تعالوا) الآيات الثلاث كما تقدم . والبواقي (وما قدروا الله حق قدره) لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً) الآيتين - نزلتا في مسيلة ، وقوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) وقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) اه أقول قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة ، وكثيراً ما كان يقول صحابي ان آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في اثبات هذا الامر أو حكمه ، أو دالة عليه فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الامر والصحابي لا يريد ذلك ، وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزر كشي ، والتحقيق أن مثل هذا يعدم من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سور مدنية خلاف الأصل فالتحتم عدم قبول القول به إلا اذا ثبت برواية صحيحة اسند صريحة المتن سلامة من المعارضة والاحتمال ، وانما لم نرهم صححوا بما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المكية ولعلمهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا .

وأما ما روي في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين -

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتفاق أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس ، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر حرفوعا وعن مجاهد وعطاء ، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت بشيعة سبعون الف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي فهذه شواهد يقوي بعضها بعضا ، ثم نقل عن ابن الصلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم نر له إسناداً صحيحاً وقد روى ما يخالفه فروي أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقبل ثلاث وقبل ست وقبل غير ذلك اهـ . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضاً عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب حرفوعا وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرتضي فكثر الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يدون لها أصل صحيح ونقول انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر «نزلت علي سورة الانعام جملة واحدة بشيعة سبعون الف ملك» وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روي من استثناء بعض الآيات وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال أنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس [والاستثناء معيار العموم] وإذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فإن نص عبارته : سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكة إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة (قل تعالوا أتل) إلى تمام الآيات الثلاث اهـ فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن وروى الحديث فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وإنما روي

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأي من روى هو عنه وإن يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذي عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقد صار أن السورة بعد أن أنزات جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قديتوم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المثين جملة واحدة لأن ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل [وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف في الأشهر] وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى (وأنذر عشيرتك الأقربين) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبولهب تبت يداك سائر اليوم لهذا دعوتنا ؟ فانزل الله عز وجل (تبت يدا أبي لهب) السورة وإنما يروي ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بأن روايتهما لنزول آية (وأنذر عشيرتك) مرسلة وكتاتهما في البخاري

وقد مال السيد الآلوسي في روح المعاني إلى القول بضعف ما ورد في نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الامام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر للفلائي مع أنهم يقولونه ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق

ويمكن أن يدفع الاشكال (أولا) بأنه لم يقل أحد بان لكل آية من آيات هذه السورة سببا وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها (وثانيا) أن ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة وإنما قالوا إن آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشركين كيت وكيت وهذا هو الأكثر فاذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والاقوال مينة حكم الله فيها وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة وقال الامام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة قال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني أنها

شيئها سبعون ألفاً من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضاً فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الخواص والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي . اهـ

ومراد به بالأصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن ، لا على طريقة المتكلمين ، فلا سفة اليونان . ولم يذكر في الكلام عن السورة في أولها ما نقله عن الأكويسي قلعه ذكره في أثناء تفسير السورة ، فإن لقب « الامام » إذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والأصوليين والمنطقيين قائماً ينصرف إليه وفي فتح البيان : قال القرطبي : قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضي أنزالها جملة واحدة لأنها في معنى واحد من الحجة وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اهـ

مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة ، ومن حكمته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدأون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول إلى المئين فالمثنائي فالمفصل (* أننى للملل وأدعى إلى النشاط ، ويبدءون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمئين والمفصل تقديم سور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في الصور ، أي مقدار الطول والقصر ،

(* قالوا إن السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وإن سور المئين ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريباً منها والمثنائي ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثنائي لأنها ثمانية المئين أو لأنها ثني وتعاد كثيراً في التلاوة — وسميت الفاتحة المثنائي لهذا المعنى أيضاً — وسمي المفصل مفصلاً لكثرة الفصل بين سورته وتقديم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى وهي بعد الفاتحة التي لا يراعى مناسبة لما بعدها وحده ، اذ هي فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الاربع مدنية وبينها من المناسب في الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الانعام والاعراف المكيّتان ، وبعدهما سورتا الانفال والتوبة المدينتان ، ويقعان في أوائل الربع الثاني من القرآن ، وما بعدهما من سور النصف الاول من القرآن كله مكي ، وسور الربع الثالث كلها مكية أيضا . الاسورة النور فانها مدنية والاسورة الحج فهي مخالفة فيها والتحقيق انها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التي تقرأ كثيراً في الصلاة . فينبغي بيان مناسبة جعل سورتى الانعام والاعراف بعد الاربع المدنية الاولى وقبل السورتين المدينتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الانعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لاصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملي ، وبيان الخلق والتكوين ، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشرّكين والمنافقين في دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع ، وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجة والسور الطولى التي بعدهما متممة لما فيها فالثلث الاولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت في محااجة اليهود خاصة ، وسورة آل عمران أطالت في محااجة النصارى في نصفها الاول ، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها ، واشتملت في أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل في سورة البقرة ، ثم آتت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم في الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشرّكين ، قدمت السور المشتعلة على حاجتهم بالتفصيل ، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محااجة المشرّكين بالتفصيل ، وتلك سورة الانعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الاعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى في الانبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم ، وهي حجة على المشرّكين وأهل الكتاب جميعا ولكن سورة الانعام فصلت الكلام في ابراهيم الذي ينتمي اليه العرب وأهل الكتاب في النسب والدين ، وسورة الاعراف فصلت الكلام في موسى الذي ينتمي اليه أهل

الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام ولما تم هذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الالهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما ينتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمقاتين، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء، فكانت سورتا الانفال والتوبة هما الم فصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والانعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب والانعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين، ومن التناسب بينهما في الاحكام أن سورة الانعام قد ذكرت أحكام الاطعمة المحرمة في دين الله والدبائح بالاجمال، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل - وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الانعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً. ثم رجعت الى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه: « ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه (وقصّيٰ بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة انه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (لله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض ومنهم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن، ثم ذكر عز اسمه انه خلق النوع الانساني وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث، وانه جل جلاله منشيء القرون قرناً بعد قرن، ثم قال تعالى (قل لمن ما في السموات) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لطرف المكان، ثم قال عز من قائل (وله ما سكن في الليل والنهار) فأثبت انه جل وعلا ملك جميع المظروفات

« تفسير القرآن الحكيم » « ٣٧ » « الجزء السابع »

لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خالق سائر الحيوان من الدواب والطير ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من النيرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات الى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيه من وذكر عليه الرحمة وجهاً آخر في المناسبة أيضاً وهو انه سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فأخبر عن الكمار اهتم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى اقترأ على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الابحاز - سق جل حلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والتمط الأكل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم الى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتمصيلاً واسطاً وإماماً واطماباً ، وانفتحت بذكر الخلق والملك ، لأن الخالق الملك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته بإباحة ومنعاً وتحريراً وتخليلاً ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه ، ولهذه السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاتحة لشرحها اجمال قوله تعالى (رب العالمين) وبالفقرة لشرحها اجمال قوله سبحانه (الذي خلقكم واذين من قبلكم) وقوله عز اسمه (الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) وبآل عمران من جهة تمصيلها لقوله جل وعلا (والانعام والحرث) وقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) الخ ، بالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق وانتقيب ما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بأنواعها .

وقد يقال انه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الاسفرايني ان في سورة الانعام كل قواعد التوحيد فاصبت تلك السورة من حيث ان فيها إبطال أنوذية عيسى الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم العاسد واقتراثهم الباطل

« هذا — ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد، إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الاولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد الاول وفي الكهف إلى الإبقاء الاول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني. ابتدئت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المحيد سورة مفتحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد، ثم امتنع به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحااجة المشركين فيها، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث، والثالثة والرابعة سبأ وفاطر وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الرابع سورة مفتحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منهما سمي نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية. وفي الثالثة بخلق السموات والارض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج

فيها — والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولي أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الاولى (الانعام) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من اثبات التوحيد والرسالة والبعث

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجليل — كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة — واسناد الحمد الى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمناً به ويكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى ، وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثني سبحانه على نفسه بما علم به عباده الثناء عليه . فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثناء له بالاستحقاق ، وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوباً فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور

أما خلق السموات والارض فمعناه ايجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا وهذا العالم الذي نعيش فيه ايجاداً مرتباً منظماً . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعاً

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى ايجادها لان هذا هو معنى الفعل المتعدي إلى مفعول واحد وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشاف : جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صبر كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والبرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كأنشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئاً ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك (وجعل منها زوجها) وجعل الظلمات والنور (لان الظلمات من الاجرام

المتكاثفة والنور من النار (وجعلناهم أزواجاً ^(١) أجعل الآلهة إلهاً واحداً) اه وقد أخذ الرأزي من غير عزو وزاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجعل هنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر . اه وقال أبو السعود والجعل هو الاشياء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالاشياء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له - كما في الآية الكريمة - وللتشريع أيضاً كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلابس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (١٠٠: ٥) جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) ان الجعل فيها خلقي تكويني وأمر شرعي معاً . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة ولم يراعها في مفرداته من شاء . والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لا عدم النور - أي فقده - كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قرطم ان الظلمة هي ~~الظلمة~~ كما سيأتي ، قال الراغب الظلمة عدم النور ، وقال النور الضوء المنتشر الذي ~~يضيئ~~ على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الاجسام البيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الصياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، وهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على ان بيان حقيقته العلمية من أعسر الامور ، وكثيراً ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب ما نعرفه به للجمهور أن تقول هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الاجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار

والنور قسمان حسي صوري وهو ما يدرك بالبصر ، ومعنوي عقلي أو روحي وهو ما يدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام ، كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوبل بها بين النور والظلام سواء

(١) في الاصل: وجعلناكم أزواجاً. ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجاً) فصحيحنا بأقرب ما يحتمله لان الكلام في الجمل

كان ذلك في الحسي أو المعنوي ، بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جداً ، وكذلك النور المعنوي شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئي من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالخلق واحد لا يتعدد والباطل الذي يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والصلال الذي يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك في الألوهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه - وفضيلة العدل وما يقابله من أنواع الظلم . وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة وقدمت الظلمات في الذكر على النور لأن جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخانا مظلما - أرسديا كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتعال ^{من شدة الحركة} كما يقولون ، ويشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذي « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره - وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره - فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل » والظاهر أن هذا النور هو المعنوي من حيث أنه مشبه بالنور الحسي في تكوينه . وأما حديث عائشة عمة سلم « خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم » فالظاهر أن النور فيه هو الحسي ، ولا يتنفي ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا . ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذي نراه بأعيننا

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوي أظهر ، فإن نور العلم والهداية كسبي في البشر ، وما كان غير كسبي في ذاته كالوحي فتلقاه كسبي وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والاهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يرلد رسولا وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يرلد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشبخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال الكفر والايان. وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية « خلق الله السموات قبل الارض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار » الخ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال نزلت هذه الآية في الزنادقة ... قالوا إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئاً قبيحاً وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فانزل الله فيهم هذه الآية وأخرج أبو الشيخ عنه أيضاً أن قوله تعالى (خلق السموات والارض) رد على الرنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله (وجعل الظلمات والنور) رد على المحوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المديران - وقوله (ثم الذين كفروا برهم يعدلون) رد على شركي العرب ومن دنا دون الله إلها

وجملة القول أن بعضهم قال بان المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسي وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفي القول الاول رد على المحوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ريين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر ويجوز الجمع بين إرادة الحسي والمعنوي من كل من اللفظين وقال الواحدي: الأولى هل اللفظين عليهما - واستشكله الرازي لأنه مني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه اذا احتتمل المقام ذلك بلا التباس كما هنا والتعبير بالجعل دون الخالق يلائم هذا فان الجعل يشمل الخلق والامر - أي الشرع - كتقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به فجعل الدين شرعاً ، والقرآن انزاله والرسول ارساله والعلم والهدى تهيئته أسبابهما وقدم ذكر خلق السموات على خلق الارض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الارض كما ذكر عن قتادة آثفا و لا اول أظهر وفي الثاني خلاف معروف (ثم الذين كفروا برهم يعدلون) هذه الجملة معطوفة على جملة [الحمد لله] أو على جملة « خلق السموات والارض » وقد عطفت بتم اندالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه لافادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للاله الحقيقي بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوي والسفلي وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية، والهادي لما فيه من النور الذي يهتدي به الموقنون في كل ظلمة منها كأنه قال: وهم مع ذلك يعدلون به غيره أي يجعلونه عدلا له أي عدلا مساويا له في كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع، فهو بمعنى بشر كون به ويتخذون له أنداداً، وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبون لها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الأفعال كالمعبودات التي ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه وأدنى من هذا لأن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذي سخر لهم تلك الأسباب، وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره، من قولهم عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف، ومال إلى غيره وانصرف

﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تموتون﴾ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره في العبادة يذكرونهم بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث، وهو خلقهم من الطين وهو المصنوع الذي يخالطه الماء فيكون كالمعجين وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الأحياء في هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتي بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين، فبنية الإنسان مكونة من الغذاء ومنه ما يرحم الأنثى من جراثيم السل وما يلقحه من ماء الذكر فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض فمرجع كل إلى النبات وإنما النبات من الطين ومن تفكر في هذا ظهر له ظهورا جليا أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأ إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التي قضاهما لها في أحل آخر يضربه لهذه الاعادة بحسب علمه وحكمته

والأجل في اللغة هو المدة المضروبة للشيء أي المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله، إذ أصل القضاء: فصل الأمر قولا كان ذلك أو فعلا — كما قال الراغب — مثال الأول أن شعبيا عليه السلام قضى أجلا لخدمة موسى له ثمانين سنين وأجلا آخر

اختياريا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى (فلما قضى موسى الاجل وسار بأهله) الآية - وذلك قضاء فعلي . والقضاء قد يكون نفسيا كان يضرب الانسان في نفسه أجلا لعمل بعمله بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، وبعد هذا من القضاء القولي ، لانه من متعلق الكلام النفسي - على أن الكلام انما يكون على مقتضى العلم - وقد يقضيه ويفصل فيه كتابة فالتضاء القولي يشمل الكلام النفسي وما هو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين - أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهي بموت ذلك الفرد - وأجلا لاعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذي ينقضي بقيام الساعة وقيل غير ذلك : جاء في تفسير الحافظ ابن كثير في تفسير الاجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعني الموت « وأجل مسمى عنده » يعني الآخرة . (وعزاه أيضا الى ١٠ من التابعين) وقول الحسن في رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق الى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت الى أن يبعث - هو يرجع الى ما تقدم وهو تقدير الاجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الاجل العام هو عمر الدنيا كما لها ثم انتهاءها وقضاؤها وزوالها والمصير الى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعني مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعني عمر الانسان الى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا (وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار) الآية ^(١) وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلا » يعني النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع (أي الروح) الى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعني أجل موت الانسان . وهذا قول غريب . انتهى ما أورده ابن كثير . وهذا القول الذي استغربه مأخوذ من قوله تعالى في سورة الزمر (الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى أحل مسمى) ولكن الاجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفي الاول

(١) تنمة الآية وهو محل الشاهد (ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم)

٢٩٨ الاجل المسمى عند الله . الا تراء في البعث [التفسير : ج ٧]

وهو النوم أحلا، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية وآية الزمر وغيرها كقوله في سورة المل (ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصر) هذا وإن من تتبع ذكر الاحل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هو ١١٥ : ٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وقاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٤٢ : ٣٩ وغافر ٤٦ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آنفا . فاذا عد هذا مرجحا يتسع مجال تأويل الاجل الاول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى ، فيحتمل ما تقدم من أنه النوم وغير ما تقدم من الاقوال التي قالها مفسرو الخلب ومنها ما عزا الرازي الى حكما الاسلام من « ان السكل مسلم أجلبن أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاختراسية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجية لانتهد مدة بقائه الى الوقت الملائي ، وأما الآجال الاختراسية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد ، ومنها قول أبي مسلم إنه ما انقضى من آجال الامم الماضية . والمسمى عنده أجل من يأتي من الامم لانه لا يزال غيبا ومعنى مسمى عنده أي لا يعلمه غيره ، كذا قالوا وهذا انما يظهر اذا أريد بهذا الاجل الساعة أي القيامة ، لانه هي التي لم يطلع عليها ملكا مقربا ولا نبيا مرسل . وأما اذا أريد به الموت فالأظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والارض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح في الجنين كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد » فعنى العندية اذا اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل اليه كسبنا ، فهي عندية اشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعالم الالهي بالشي . لا تقتضي الخبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الآلهة القدير الذي خلقكم وقدر آجالكم فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقي لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث - وهو الواقع -
فمثله انكم لا ترون مثلاً لخلق أصلكم وحدثكم الاول من تراب ولا لخلق غيركم من
أنواع الحيوان ، فان التولد الذاتي لا يقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان يتوهمه
علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكهة والحبن والغير ان

﴿ وهو الله في السموات وفي الارض ﴾ اسم الجلالة : الله علم لرب العالمين
خالق السموات والارض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قال تعالى
في سورة العنكبوت (٦١ : ٢٩) و من سألهم من خالق السموات والارض وسخر
الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) ومثها في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) وفي
معنى هذا السؤال والحواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث -
راجع من آية ٨٠ الى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ الى ٧٠ من سورة النمل .
فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها . فمعنى الآية
أن الله تعالى هو الله تعالى المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات
والارض ، كما تقول ان حائما هو حاتم في طي وفي جميع القبائل - أي هو المعروف
بالجود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وان فلانا هو الحليمة في مملكته وفي جميع
البلاد الاسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في آخر الزخرف (٤٣ : ٨٤) وهو
الذي في السماء إله وفي الارض إله وهو الحكيم العليم) الخ الآيات ، وجعل بعضهم
المعنى الاشتقاقي في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو ، وهذا هو معنى « الإله »
وهو داخل في مفهوم الاسم الاعظم ، والمعنى على هذا : كعنى آية الزخرف أي وهو
المعبود أو المدعو في السموات والارض . وقال الخياط ابن كثير إنه لا يصح من
الاقوال ، وفي الآيات وجوه أخرى : فمنها انه المعروف بالالهية أو المتوحد بالالهية
فيهما - ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن
« في السموات وفي الارض » متعلق بما بعده وفيه إشكال نحوي واشكال معنوي
وزعمت الجهمية أن معنى أن الله تعالى كائن في السموات والارض ، ومنه
أخذوا قهراهم انه في كل مكان ، والله أعلى وأجل مما قالوا فهو بائن من خلقه غير
حال فيه كله ولا في جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه في السما ليس معناه أنه

حالاً في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وإنما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه له في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثل شيء .

وأما جملة (يعلم سركم وجهركم) فهي تقرير لمعنى الجملة الاولى لان الذي استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سركم وجهركم ، أو خبر ثان قبل أو ثالث (ويعلم ماتكسبون) من الخير والشر فيجازيكم عليه

- (٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ
(٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّانُهُمْ فِي الْأَرْضِ بِأَلَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِذْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَآهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة الى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية، وأرشدت الى دلائل البعث والى انها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه، وبينت الثالثة ان الله تعالى المتصف بالصفات التي يعرفونها ولا ينكرونها هو الله في عالمي السموات والارض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيهما . ولكن المشركين جهلوا ذلك فحوزوا أن يكون غير الرب إلهاً وعبدوا معه آلهة أخرى، فبين لهم الوحي الحق في ذلك وان الله الذي يعترفون بأنه هو رب السموات والارض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة الى سبب عدم اعتدائهم بالوحي، وأنذرهم عاقبة التكذيب بالحق، ويتلو ذلك في الآيات التي بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام، فيكون الكلام في أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز وجل :

﴿ وما تأنيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد، ولا بما ذكر في الثانية على البعث، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض، المحيط علمه بالسر والجهر وكسب العبد، بل بعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الأفاق وفي أنفسهم عدم لاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن، المرشدة إلى آيات الأكوان، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات، وذلك أنهم لا تأنيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها، غير متدبرين لمعناها، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيفتدوا به. وأصل الأعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولي المدبر عنه. أي فهم لهذا الأعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الإعجاز العلمي واللفظي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالالوهية وحده، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه، لأن الربوبية والالوهية متلازمان. فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضاً على أنه هو الإله وحده، ولولا أعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم، وجموداً على التقليد من دهمائهم، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظير الاستلال في الاستدلال، فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدال، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناها، والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق - كقوله تعالى (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال، وفي معنى هذه الآية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً، وآية في أول سورة الأنبياء وهي (٢١: ٢١) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم) وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيده. وإضافة الآيات إلى الأمر تفيد أن أنزاله الوحي وبعثه للرسول وتأيدهم وهدايتهم للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أي . مقتضى كونه هو السيد المالك الربى لحلقه المدبر لأمرهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره . فلذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسوله ، يجهلون قدر ربوبيته ، وكنه حكمته ورحمته . وقيل ان المراد بالآيات هنا الدلائل التكوينية الثابتة ، وهو ضعيف فان هذه لا يتكاد يعبر عنها بالآيات ، لأنها ماثلة دائماً للأصائر والأصار ، وإنما عبر لا يازع آيات الوحي التي تتجدد وعما يتجدد مثلها من المعجزات ومصدق لاخبار بالغيب ، دلائل بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساء . مثال ذلك آيات الانبياء والشعراء المشار اليهما آنفاً وقوله تعالى (أولم تلك تأتيكم رسلكم بالبينات * وقلوا معها أنا به من آية نسحرنا بها * أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله)

ولما بين أن شاء الله لا أعراض عن آيات المبرة وسائر ما يؤيد الله به رسوله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أي فبسبب ذلك الشأن الكلي العام . وهو استمرارهم على الأعراض عن النظر في الآيات . قد كذبوا بالحق الذي جاءهم بما جاءهم فلم يترثوا ولم يأملوا ، وإنما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا إلا لانهم سدوا على أنفسهم ما لك العلم ، وهذا الحق الذي كذبوا به هو دين الله الذي جاءهم به خاتم رسوله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وتد دعاهم أولاً مثل هذه الوردة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وإنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكل الله به النعمة ، والحق في أصل الإلهاء الموافقة والمطابقة كقول لراغب ، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه ، فهو كلي له حريثات كثيرة ، وكلما أطلق في مقام يعرف المراد منه بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق في القرآن بمعناه لغوي المطلق وعلى الباري تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مصافاً إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) . قوله (ولا يدينون دين الحق) وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق في كل موضع . فلاظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين في القرآن ، وروى عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفي مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه وبين ما قبله في المعنى ، فان تكديهم بالدين الذي نزل به القرآن هو عين

التكذيب باقرآن الذي نزل بهذا الدين ، ولكن الاظهر في توحيه الله فلا تناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية ان يقال . ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة عجزهم عن كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلات عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم باق الذي أنزل القرآن لبيانهم وهو تلك الممانى التي هي دين الله عز وجل . واداء وسم الحق هنا بالقرآن نفسه ، يكون المعنى انهم كانوا يعرضون عن كل آية من اقرآن فسدان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو الاعداء ، محرب من تكذيب اليهود ، وقد تخرج على القول بأن فاء السببية أي بمعنى لام التعليل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفي هذا القول مقال وفي التخرج عليه ما لا يخفى من الضعف ، ولكن بظهر ذلك على القول بأن الآيات هي شأهم الاعراض عنها هي دلائل الاكوار أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ في تقدير الرط : ان كانه معرض عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذي تحدوا به ، ومعجزوا عن الاتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن المختار في آيات الاول ، وقيل ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن حرير الطهري . وقيل الوعد والوعيد

(وسوف يأتيهم أنباء ما كانوا يستهزئون) أي فعاقبة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصدق الاخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الانباء ما في القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم ، وخذلانهم في الدنيا ثم هلاكهم في الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائل ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم في بدر ، ثم تم ذلك في يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحاً به في سور أخرى من استهزاء مشركي مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسوله ، ولا حاجة الى تفدير ذلك في الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائه ايجار القرآن ، وقد تكرر في القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء في آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله (وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) وعو في سورة هود والنحل والانبياء والزمر وأكثر الحواميم

جا . الوعيد على الاستهزاء . هنا بحرف التسويف ، وجا . في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس ، وذلك ، قوله تعالى (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين * فقد كذبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الآلوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه : وفي البحر انما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء [فقد كذبوا فسيأتيهم *] بدون تقييد الكذب ، والتنفيس بالسين لان الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الاول ، وقد ناسب الحذف لاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسين اه أقول : ويحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زماناً من المقرون بالسين تعين الاول فيها نزل أولاً والثاني فيها نزل آخر

وقال لرازي في تفسير الآية : اعلم ان الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب [فالمرتبة الاولى] كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتمكر في البيّنات [والمرتبة الثانية] كونهم مكذّبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذّبا به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فاذا صار مكذّبا به فقد زاد على الاعراض [والمرتبة الثالثة] كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فاذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار ، فيبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التمرنج الملحدين ، فهي تنادي بقبح التقليد وتصرح بوجوب النظر في الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والحرمات منه معلول للاعراض عنها ، وتثبت ان الاسلام دين مبني على أساس الدلائل والبرهان ، لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاخبار والرهبان ، أو الرؤساء والكهان ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان ؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان، وعكسوا القاعدة الماثورة عن سلفهم وهي أعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان، لضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الاديان، ولم يغن عن ذلك وجود الولا ف المؤلفه من كتب الفقه وكتب الكلام .
كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الاكثرين، فانخذ الناس رؤساء جهالا للدنيا وللدين، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة، وما كان إلا فتنة لهم: أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأواين ذلك الاستقلال، ففسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال .

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال، فطفقوا يقلدونهم في الأزياء والعادات وظواهر الاحكام والاعمال، فازدادوا بذلك خزياء على خزي وضلالاً على ضلال، إذ هدموا مقومات أمتهم ومشخصاتها، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها .

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الاوربيين، فأنهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين. وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال، ويطنون أن ما يهذون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال، فهل دلائلكم على ما تركتم من هداية، وما استحدثتم من غواية، فأننا المناظر تكم مستعدون، وكم دعوناكم اليه وأنتم لا تنجيون ؟

﴿ ألم يرداكم أهالكنا من قبلهم من قرن مكنام في الارض ما لم نمكن لكم ﴾
الرؤية هنا علمية و (القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعاً واختلف في الزمن المحدد
« تفسير القرآن الحكيم » « ٣٩٥ » « الجزء السابع »

للقرون فاقول ان سبعمائة أو ثمانون سنة ، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون ، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان . وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم أي أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة و(التمكين) يستعمل باللام وفي يقال : ممكن له في الأرض - جعل له مكانا فيها ونحوه أرض له ، ومنه (إنا مكنا له في الأرض) ويقال : مكناه في الأرض - أي أثبتنا فيها ومنه (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه) كذا في الكشف قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية . وقيل إن ممكنه وممكن له كونه ووهب له ، وقال أبو علي اللام زائدة كدفع له وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين والسماء المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر در اللبن درأ أي كثر وغزر ويسمى اللبن الحليب درأ كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الارسال من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متابعا ، وقال الراغب : أصل الرسل الانبعاث على التثنية ويقال ناقة رسالة سهلة السير وإبل مراسيل - منبعثة انبعاثا سهلا ، ومنه الرسول المنبعث . ثم ذكر أن الارسال يكون بيعث من له اختيار كالرسال الرسل وبالتسخير كالرسال الريح والمطر وبترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الإمساك نحو (وما يمسك فلا يرسل له)

والكلام استئناف لبيان ما توعدهم به وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الأنبياء والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ما لم نعطيهم هم مثله ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بمنفعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر) ؟ لا هذا ولا ذاك فامه الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال . مكناهم في الارض - أي القرون - ما لم تمكنهم - أي الكفار المحكي عنهم المستفهم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميري الغيبة من إيهام اتحاد مرجعها وكون المثبت عين المنفي . ف قيل ما لم تمكن لكم : وإنما لم يقل « ما لم تمكنكم » أو : « ومكننا لهم ما لم تمكن لكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه في الارض أو في الشيء : جعله متمكناً من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالاول كقوله تعالى (وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) وقوله (أو لم تمكن لهم حرماً آتينا) والثاني كقوله تعالى (كذلك مكننا يوسف في الارض) وقوله في ذي القرنين (إنا مكننا له في الارض وآتيناه من كل شيء سبباً) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام ، كأن يقال مكننا يوسف ولذي القرنين في الارض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، إذا فقهت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباء كتقديره « مكناهم في الارض ما لم تمكنكم ، ومكننا لهم ما لم تمكنكم » ومعنى الاول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنوا في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكين في الارض وضروب التصرف وأنواع النعم ما لم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز ، ويصدق كل من التمكينين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الالهية الخاصة بمواقع بلادهم من الارض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدراراً ﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿ وجعلنا النهار نجري من تحتهم ﴾

أي وسخرنا لهم الأنهار - وهي مجاري المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها بجعلها تجري دائماً من تحت مساكنهم التي يبنونها على ضفافه ، أو في الجنات والحدائق التي تتفجر خلالها ، فيتمتعون بالمظر إلى جمالها ، وبسائر ضروب الارتفاع من أمواتها ،

(فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين) أي فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعمة وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التي كانوا يقترفونها ، وأنشأنا أي أوجدنا من بعد أهل الكين من كل منهم قرناً آخرين يعصرون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التي يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسمان (أحدهما) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به (وثانيهما) كفر النعم بالبطر والاشرو غمط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاباة الأقوياء ، والاسراف في الفسق والفجور ، والغرور بالغنى والثروة ، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها في غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى (٢٨ : ٥٨) وم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون * ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد * ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئة يأتها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون * ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) والعذاب الذي يعذب الله به الأمم ويهلك القرون ويدل الدول قسمان أيضاً : الجوانح والاستئصال ، وقد استقلال ، وقد بينا هذا وذلك في مواضع من هذا التفسير ^(١)

وفي هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بأزاء ضعف عصبية النبي ﷺ وقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله (وقالوا نحن أكثر) (١) تراجع في فهارس التفسير وفهارس مجلدات المنار كلمة «الأمم» وكلمة «عذاب»

أموالا وأولاداً وما نحن بمعدين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم ، وإن كانوا من جيلتهم وأبناء جيلهم ، فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوروبا لا بد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانفاساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور ، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ، وَلَوْ أُنْزِلَ لَنَامَلَكَ الْقُضِيُّ إِلَّا مَرُئِيئٌ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (٩) وَأَوْجَعْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ

بيننا في تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت الى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليهما ، وإن الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرتهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وأنه لا يحول دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدوة العرب . وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحي وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الإشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد بعد سبباً لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال : دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكلمهم فأبلغ إليهم فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كلدة وعبد بن عبد يغوث

وأبي بن خلف بن وهب والعاصي بن وائل بن هشام: لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس، ويرى معك - فأنزل الله في ذلك من قولهم «وقالوا لولا أنزل عليه ملك» ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في (لباب النقول في أسباب النزول) واقتراح معاندي المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والاسراء، وقد روي أن هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكى عنهم، وكذلك اقتراح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود (١٢: ١١) فلما لك تاركٌ بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك) وما في معناه - وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئ من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحجة مهما تكن ناهضة، والشبهة مهما تكن داحضة، فإن ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة، وانحسرت عنه غمة الشبهة، إلا في حق من كان مستعداً له، وزالت مواعن الكبر والعناد أو التقليد عنه، ف قوله تعالى ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ، كأنه يقول: قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي اعراضهم عن الآيات، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال، لاخفاء الآيات في نفسها، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها، ولم يمنعهم من الكفر بها مباغة الكتاب المعجز في تقريرها، ولو أننا نزلنا عليك كتاباً من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه نازلاً منها بأعينهم، ولمسوه عند وصوله إلى الأرض بأيديهم، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ما هذا الذي رأينا ولمسنا إلا سحر بين
في نفسه ، ثابت في نوعه ، وإنما خيل إلينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما ثم كتاب
نزل ، ولا قرطاس رثي ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم في آيات الانبياء من قبل
وإن تجد لسنة الله تبديلا

الكتاب في الاصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على
الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد ، والقرطاس بكسر القاف
(وتفتح وتضم لغة) الورق الذي يكتب فيه وقيل هو مخصوص بالمكتوب منه .
وقوله تعالى « في قرطاس » صفة له او متعلق به ، واللمس كالمس ادراك بظاهر البشرة
كما قال الراغب وقال الجوهري المس باليد ، والصواب أن الاصل فيه المس بظاهر
البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالللمسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد وقلما
يقم بالقدم أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد وتقييد اللمس في الآية بالأيدي
يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طلب الشيء
والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه - بهذا المعنى ، ومنه (وأنا لمسنا السماء الدنيا)
ويستلزم لمسه بالأيدي رؤيته بالابصار ، قال قتادة فعاينوه ومسوه بأيديهم . وقال
مجاهد ، فمسوه ونظروا إليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن
الخداع ولا سيما إذا اجتماعا ، والثقة باللمس أقوى لان البصر قد يخدع بالتمثيل . وقد قال
تعالى في سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون * اقلوا
إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورن) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع
أقوى إدراكيه - وهما الرؤية واللمس - وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من
جاحد معاند مستكبر أو من مقلد أعشى لا تتوجه نفسه إلى معرفة شيء . يخالف
ما نقله من آباءه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديهم
تحقيق القراءة على قرب أي فقره . وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . اهـ
والاول هو الظاهر المختار

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل يري مالا حقيقة له في صورة
الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لافي كون آيات الانبياء حقا وكون السحر باطلا ، والاية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها ولكنها صدرت على يد ساحر فهي اذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وانكار ادعائه النبوة . وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تبرأ من احتمال دونه منها أو دخوله عليها من أحد الابواب الثلاثة (الحقيقة والمجاز والكناية) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العريضة وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافا لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخيل لما ليس واقعا ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلما ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى (ما جئتم به السحر إن الله سيبطله) وقال في آية أخرى (ليعق الحق ويبطل الباطل) فتمين أن يكون السحر باطلا لاحقا

﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ﴾ اقترح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيراً مؤيداً له أمامهم إذ يرونه ويسمعون كلامه كما في سورة الفرقان (٢٥ : ٧) وما هنا وهو حكاية لما هنالك فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيراً » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضاً أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول اليهم ، كما في سورة الفرقان أيضاً (٢٥ : ٢١) وقد قال الله في هؤلاء (لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) نعم إن هذا انتهى الكبرياء والعتو لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحاً إلى عالم يصل اليه أعلام مقاما في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبني على ضد ما بني عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم - هو مبني على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلا وأخلاقا وآدابا وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلا لأن يكونوا رسلا بين الله وبين عباده لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣: ٣٣) وقال الملائكة من قوم الذين كفروا وكذبوا بآلاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا : ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون (٣٤) ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان فهم يرفعون أنفسهم تارة الى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصي من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة الى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة ، يتسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الازل الذي لا يعرفون أوله، الى الابد الذي لا يدركون نهايته ، ولل كلام في كنه الخالق ، وفي كمية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الاحاطة بأنواع الجنة ^(١) التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون تارة إن هذا الانسان سيد الاكوان ، ومصدق قول الغزالي : ليس في الامكان أبدع مما كان ، ويقولون تارة انه مظهر الظلم والخلل والفساد وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه ، ويحقر غيره أو نفسه متاملة في مرآة جنسه . ومن هذا الباب انكار الكفار لبعثة الرسل وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة الانكار كما ترى في سورة هود وإبراهيم والاسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستئثارهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم إياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٢٤) ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شا. الله لأنزل ملائكة (جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفا - اقتراح نزول الملائكة

(١) الاحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر الجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقترح نزول ملك على النبي يرويه باعينهم ، ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح قاعدة لان النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضي مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقي العلم عنهم وهذه اقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بانفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقتلهم الامر باهلاكهم ثم لا ينظرون أي لا يؤخرون ولا يهلون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية ، ولو أتاهم ملك في صورته لاهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله « لقتلهم الامر » أي لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الامر هنا عدة وجوه (١) أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك والاستئصال الذي تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الامة التي بعث فيها خاتم رسله نبي الرحمة فالرحمة العامة تنافي هذا العذاب العام (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الاصلية كما يطلبون لزهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ماجنة يزول بها الاختيار الذي هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعجالة الزمخشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الامر ، وإما لانه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا مالا يتوقف عليه الايمان — إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل لا المعجز الخاص الذي طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الاقوال أقواها وهو المختار ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في

سورة الحجر (١٥: ٨) ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين) أي ما كان شأننا الذي مضت به سنتنا أن نزل الملائكة إلا بالامر الحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للآثم الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ، ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلا هالكين لا ينظرون أي لا يهلون لاجل أن يؤمنوا . وما كان الله ليهلك هذه الأمة ، ولا من أعدهم للهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقترحون الآيات لاجل التعجيز دون استبانة الاعجاز ، وهو يعلم أنهم إن أعطوها ما كانوا بها مؤمنين ، وبذلك مضت السنة في أمثالهم من الغابرين ومن نكت البلاغة ما بينه الزمخشري من حكمة العطط بهم وهي إفادة ما بين قضاء الامر وعدم الانظار من البعد : جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

[الوحه الثاني] في الرد عليهم قوله تعالى ﴿ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً

وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي نوجعل الرسول ملكاً لجعل الملك متمثلاً في صورة بشر ، ليمكنهم رؤيته وسماع كلامه الذي يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكاً في صورة بشر لا اعتقدوا أنه بشر لانهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التي تمثل بها ، وحينئذ يقعون في نفس اللبس والاشتباه الذي يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكاً ، وقد كانوا في غنى عن هذا ، وانما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يختارونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون في أمر المخرج منها . مادة ل ب ص تدل على الستر والتغطية . يقال لبس الثوب يلبسه [بكسر الباء في الماضي وفتحها في المضارع] وهو من الستر الحسي . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه [بفتح الباء الاولى وكسر الباء الثانية] بمعنى ستره به ، أي جعله مكانه ليظن أنه الحق ، ولبست عليه أمره أي جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه . وهذا كله من الستر المعنوي

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر في هذه الحالة بأن البشر

لا يطيقون رؤية الملائكة في صورتهم الاصلية ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الامر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لابراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم شراً سوياً ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحياناً كما في حديث الايمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ انه رآه في صورته الاصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي انه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين ، وقد ورد ان من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كروية أسيد بن حضير لم في مثل الظلة فيها أمثال المصابيح كإرواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والمتحار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها كما قال تعالى في الشيطان (انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم) لا لأنهم لا يطيقونها هو لها بل لأن أبصار البشر لا تدرك كل الموجودات بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكتف منه من الاجرام الملونة دون ما هو ألطف منه كالهواء وما هو ألطف منه كالعناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي ألطف مما ذكر . وهذا العالم مما بعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ولذلك بعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون انهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكيلهم كمثل تشكيل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائم السيل وصورة الثلج والحديد ، ولكن الماء يتشكل ما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذالك بتشكلا بختيارها اذ جعل الله لها سلطانا على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وما هيأتهم ، فهم لا يقدرّون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الاصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت إلا بنص ، لأنها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الأصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الانبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس غيرها ، ففي الحال التي تغلب بهاروحانيتهم على جثمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وإن مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فإذا كان الملك مخلوقاً عاقلاً عالماً وكان في اطاقته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم ، كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو إذ يث الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات — بشراً كانت أو غير بشر — بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي كما روى بعض اطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال ان فلاناً — وذكر قريباً له في الاسكندرية — يريد أن يسافر الآن الى مصر لاجل عبادتي ، ثم انه عين القطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر ، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض الا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الاشياء ؟

نقول ان هذا جائز عقلاً وهروي نقلاً ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فإذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانه على ما في الارض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاء أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها الى قابلية التلقي من الملائكة ، لما بينها وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان ، (أحدهما) ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى اليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحى به ، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكمال استعداد الانبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة في صورهم الاصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملابسة روحية فيلقي في أرواحهم ما شاء الله أن يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم بيعته محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والسلام ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم (النوع الثاني) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت في الحق والالهام لمن دون الانبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملوكية ، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتاً على الصلاح والاصلاح ، (إذ يوحى ربك إلى الملائكة إني معكم فثبتوا الذين آمنوا) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن تحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذي ، ويوضحه حديث ابن مسعود « إن الشيطان زلة بابن آدم والملك لمه ، فأماله الشيطان فأبعاد بالشر وكذيب بالحق ، وأماله الملك فأبعاد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان « رواه الترمذي والنسائي وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطلال الامام الفزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الاحياء ، وتقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الاول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة (الميكروبات) ان في العالم أنواعا كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الادواء . والامراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختبارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا انما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يحدون من هذا القيل حديث أبي موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعداكتشاف بائس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ماهون الحشرات وخشاش الارض

وقد بين الاستاذ الامام النوع الاول في رسالة التوحيد أكل بيان، بأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمنا ، فكثير منهم نال حظهم من الانس ، بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس ، لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال ، لا تنكر عليهم لتحقيق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ظهور الأثر الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يعجبه الذوق السليم واندفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم ، المتلالي ، في بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى مافيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء ما لهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق والمخططات شأن القوم الذين رزثوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلطفه ، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الأنبياء ومشاهدهم وبين الإقرار بإمكان ما أنبؤا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

(١٠) وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَقَّ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لحاتم رسوله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصرارهم على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأنا آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسولهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال

﴿ وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَقَّ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾
 ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضمتين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم هزى به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا المعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً. قال الراغب: الهزؤ مزح في خفية (كذا وأهل صوابه في خفة) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله (انخذوها هزواً ولعباً) وإذا علم من من آياتنا شيئاً انخذها هزواً * وإذا رأوك ان يتخذونك إلهزواً) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالأستجابة في كونها ارتياداً للاستجابة وإن كان قد يجري مجرى الإجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اهـ ملخصاً . وقال الزمخشري : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهزاء وهو النقل السريع ، وناقته هزأ به أي تسرع وتخف اهـ - والخلاصة ان الاستهزاء بالشيء الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهي الضحك الناشيء عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حاكى امرءاً في قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهي خاصة بالاشخاص دون الاشياء ، قال تعالى (فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون) وقال في نوح (وبصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه) الآية .

وحاق المكروه به تحقيق حيقاً أحاط به فلم يكن له منه مخرج والمعنى أن الله تعالى قد أخبر رسوله خبراً مؤكداً بصيغة القسم ان الكفار قد استهزؤا برسل كرام من قبله - فتنكير [رسل] للتعظيم وهو لا ينافي العموم في قوله [ما يأتهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون] - فإيراه من استهزاء طغاة قريش ليس بدعا منهم بل جروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بأولئك الساخرين العذاب الذي أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء وفاقا حتى كأنه هو الذي حاق بهم ، لانه سببه وجاء على وفقه . فالآية نعلیم للنبي ﷺ سنن الله في الامم مع رسلهم وتسلية له عن ايذا قومه ، وبشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كانت جزاء المستهزئين بمن قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال ، ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم ، وامتن عليه بذلك في سورة الحجر إذ قال (إنا كفيناك المستهزئين) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا في يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل يؤل الى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، من الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذي يوصلهم الى علم ذلك بأنفسهم فقال

(قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين) أي قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا : لولا أنزل عليه ملك - سيروا في الارض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا في ديار أولئك القرون الذين مكناهم في الارض

(تفسير القرآن الحكيم) (٤١) (الجزء السابع)

ومكناهم فيها ما لم يتمكن لكم، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم، وما تسمعون من أخبارهم، وإن قال «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو «الساخرين» والكلام الأخير في مؤلّا. لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزئوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجبههم إلى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اعتدوا من بعد ومن نكت البلاغة في الآية أنه قال فيها «ثم انظروا» وقد ورد الأمر بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور وعطف عليه الأمر بالنظر بالفاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر النخ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعبيرين: (فإن قلت) أي فرق بين قوله «فانظروا» وقوله «ثم انظروا» (قلت) جعل النظر مسبباً عن السير في قوله «فانظروا» فكأنه قيل سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين. وأما قوله «سيروا في الأرض ثم انظروا» فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار المالكين، ونبه على ذلك بتم تباعد ما بين الواجب والمباح اهـ

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف: وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الأمر في المكانين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبية على أن النظر هو المقصود من السير، وإن السير وسيلة إليه لا غير، وشتان بين المقصود والوسيلة. والله أعلم اهـ

وفي روح المعاني عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا «ثم انظروا»

وفي غير ما وضع « فانظروا » لان المقام هنا يقتضي « ثم » دونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على ان الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على ان المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون ، فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم الى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقرار البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ، ليروا الآثار في ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج الى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الفاء ، ولا كذلك في المواضع الاخر . انتهى قال الآلوسي بعد ابراده : ولا يخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد ان السير متحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظراً الى آخره ، وبثم أخرى نظراً الى أوله ، وكذا شأن كل ممتد ما أورده الآلوسي ، والظاهر في الاخير أن يكون العطف بالفاء نظراً الى الاول وبثم نظراً الى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول : ولعل من يتأمل ماوجهنا به الكلام في تفسير الآية ، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكاف ، وأنه يشبه أن يكون مستنبطاً من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال المخاطبين بالامر بالسير هنا وهم كمار مكة المعاندون الكثيرون الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الامم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَذِيزَ اللَّهِ أَمَّا نَحْنُ وَإِلَافَاطِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُضَرَفُ عَنْهُ
يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ
بُضْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بُخَيْرٌ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ
(١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ،
وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ، أَلَيْسَ لَكُمْ لَتَشْهَدُونَ
أَنْ مَعَ اللَّهِ آلِهَةٌ أُخْرَى؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَحْدَهُ وَإِنِّي
بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها وشبهات الكفار على
الرسالة مع ما يدحضها وهدى رسوله إلى سنته في الرسل وأقوامهم لتبليته وتثبيت
قلبه، المعين له على الماضي في تبليغ دعوة ربه، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقيه في
هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه، وهو أسلوب السؤال والجواب،
في موضع فصل الخطاب، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار، وحكمة
ذلك أن التنويع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه من ضروريات الدعوة إلى الدين -
وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً - لأن التزام دليل واحد على المطلوب
الذي لا بد من تكرار ذكره أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضي إلى سآمة الداعي
من التكرار على رغبته في الدعوة وتمانيه في نشرها وإثباتها، فكيف يكون تأثيره في
المدعويين الكارهين له ولها، إذا لم يعقلوا الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر
الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة؟ لا جرم أنهم يكونون في منتهى السآمة
والضجر من سماع ذلك وفي غاية النفور منه، كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون
عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به في مقام التفنن والتنويع، والبلاغة
المعجزة في كثرة الأساليب؟ قال عز وجل :

﴿ قُلْ لِمَنْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء : لمن هذه المخلوقات في العالم كله علويه وسفليه ؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة وقد بينا في تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فيهما ومن فيهما ملك وعبيد له وللفظ « ما » يشمل العقلاء مع غيرهم وجزم في الكشف بأن السؤال لتبكيك وأن قوله تعالى ﴿ قُلْ اللَّهُ ﴾ تقرير لهم أي هو الله لا خلاف بيني وبينكم في ذلك ولا تقدر أن تضيقوا شيئاً منه إلى غيره وقال غيره تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الإقرار ، وقال الرازي أمره بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانياً ، وهذا إنما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب فيه قد بلغ في الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ثم بين أن هذا من هذا ، واحتج على أن كل ذلك لله بما في العالم المادي من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين في الاستدلال .

ونقول إن إتيان السائل بالجواب يحسن في غير الموضع الذي حصر الرازي الحسن فيه وهو أن يكون ما يأتي به عين ما يعتقد المسؤل وما يجيب به أن أجاب وإنما يسبقه إليه لينبي عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يجهله المسؤل أو يغفل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازماً لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال إن الله تعالى أمره بالحباب وأن يبدأ بما كانوا يجيبون به كعلم من آيات أخرى ^(١) لينبي عليه قوله ﴿ كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ إِلَيْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَارِيبَ فِيهِ ﴾ والمعنى أن الله تعالى الذي تقرون معي بأن له ما في السموات وما في الأرض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لاريب فيه - أوجماً لاريب فيه - أي ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل

(١) راجع تفسير الآية الثالثة من هذه السورة

٣٢٦ الحزاء الذي هو أثر للعمل والذي هو إنشاء [التفسير : ج ٧]

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمكانيين ينافي
الفوضى والاهمال واستباحة الظلم ، والعلم به رحمة أيضا ، لانه وازع نفسي لايم
تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس ما منحهم من
هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات
باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم
بيان ذلك أن من أصول دينه القويم - الذي هو مظهر رحمته العليا الموافق
لفطرته التي فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل
بحسب سنته تعالى في تأثير الاعمال النفسية والبدنية في إصلاح النفس أو إفسادها ،
وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعا له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل ، فالاول -
وهو الاصل - ما يترتب على تزكية النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والاخلاق
الكرية التي تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة في الدنيا
بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين
وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم في الآخرة - وهو
الكامل المطرد - وما يترتب على تدسية النفس وافساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات
الوثنية وأوهامها وبفساد الاخلاق والملذات الرديئة التي تطبعها فيها تلك الاوهام
السخيفة والاعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة في الدنيا وعذاب الآخرة
وكل منهما من لوازم تلك العقائد والاخلاق والاعمال ، فهي كالأعمال الضارة والوساوس
العصبية (الهستيرية) التي تترتب عليها الامراض المعضلة والادواء الفتالة ، كما أن
ما تقدم من مقابلها يشبه الاعمال البدنية والنفسية التي يرياض بها البدن والعقل حتى يبلغ
بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ما هو مقدر له من الكمال ، فعلى هذا تكون هداية الدين
للعقائد الصحيحة والمضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات
والرذائل والشرور - كل ذلك كبث الوصايا الصحيحة والعلوم الطيبة في الناس ، ليكون لهم
وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم ،
ولا ينافي كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والنمر من شقاء الدنيا وعذاب
الآخرة ، لانه جناية منهم على أنفسهم ، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب

ونواهيه الخاصة ويخالف الوصايا الصحية العامة فيزداد أمراضاً وأسقاماً ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمه عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعيم بفضله ، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده ، فهو رحمة خاصة نسأله تعالى أن يجعلها من خيار أهلها . (وثانيهما) التقصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتص به تعالى في الآخرة المظلومين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل ، أعم وأسبق من مقتضى العدل ، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم ، ومنهم من يعفو الله عنهم ، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه العفو والمغفرة ، ولكن لا يزداد فيه شيء . قط . وإنما لزيادة في الجزاء على الاحسان : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها) للدين أحسنوا الحسنى وزيادة * فاما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كبيان الحكومة العادلة للامة ماتوا أخذ عليه من الاعمال الضارة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة ، روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة ان النبي ﷺ قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « ان رحمتي سبقت غضبي » وإنما السبق والغلب في أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بيانا في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء) من سورة الاعراف إن أحيانا الله تعالى أما تعلق جمع الناس الى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظام الكلام واعرابه فقل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه . وقيل ان الجملة استئناف يائي . كأنه قيل وما مقتضى هذه الرحمة ، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة ، فقل انه تعالى قسم ليجمعنكم ، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء اظل كثير من المحسنين منكم مغبون ومحرومين ،

٣٢٨ خسران النفس المانع من الايمان هو التقليد وضعف الارادة (التفسير ج ٧)

وكثير من المظلومين مهضومين ، وكثير من الظالمين المسيئين غرهم واخذين ، ذلك بأن ما يترتب على الاعمال الحسنة في الدنيا من حسن الاثر وعلى الاعمال السيئة من قبح الاثر ليس عاماً مطرداً في جميع الافراد كما تقدم آنفاً وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية ، وذلك ينافي الرحمة ، كما ينافي العدل والحكمة ، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وحزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض . والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالي ، يقال : جمعهم اليه وحشرهم اليه . وجمع الناس الى يوم القيامة معناه حشرهم الى موقفه أو حسابه ، أو معناه ليجمعنكم متبين الى ذلك اليوم . وقيل ان «إلى» صلة وقيل انها بمعنى في ، وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿لذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون الى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتبوا بالتذكير ، أو بالذم الممضي الى التفكير ، وقيل ان المعنى ليجمعنكم الى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعض الاجدر بالخطاب الاحوج اليه - أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد . وقيل ان الجملة مستقلة معناها ان الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بنخبره . والاول أقوى وأظهر : وخسارة النفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفاً . فالقلدون قد خسروا أنفسهم لانهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل ، وحرموا على أنفسهم أفضل المضائل الكسبية وهو العلم والفهم ، واذا كان بعض الائمة قد صرح بأن المجتهد المخطئ أفضل من المقلد المجتهد مصيب ، فكيف يكون حال المقلدي الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى . والحرمان من مضى العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس بضاهي خسرانها بفقد العلم الاستدلالي ، فان ضعف الارادة إن أوتي حظاً من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب . لان ما يهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينظر ولا يستدن حتى يهتدي الى الايمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه فقد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللائمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آباءه وأجداده ، وصلى الى حزب أعدائهم وأعدائه. هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وان ضعف الارادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الاعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية وإن كانت من أعمال الايمان ومصالح الامة والاطوان ، ولو بحثت عن خسران الافاد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والامم التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الافراد لاستقلالها وصلاح أمرها - لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذنبه الارادة ، فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعزم الصحيح والعزيمة الحافزة الى العمل بالعزم ، فمن خسر إحدى الفصيلتين يصدق عليه انه خسر نفسه سواء كان فرداً أو أمة فما بال من خسرهما كليهما والعياذ بالله تعالى . وقد لمح الزمخشري خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جواباً في غير محله . قال [فان قلت] كيف جعل عدم ايمانهم مسبباً عن خسرانهم والامر على العكس [قلت] معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون

وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم في الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله ، أي الله ما في السموات وما في الارض ، وله ما سكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان انه استئناف اخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب ، وسكن من السكى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله ، أي له ما سكن وما تحرك ، على حد قوله [مراييل تقيمكم الحر] أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم ما في السموات والارض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكى والسكون من دواعي خفاء الساكن ، فاذا كان في الليل كان أشد خفاءً ، ولذلك قدم ذكر الليل ، لان ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ، ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو 'سميع العليم' أي المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع مهما يكن خمياً عن غيره ، فهو يسمع ديب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء [وكل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها] كما قال أمير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه ، وهو المحيط علمه بكل شيء (يعلم خائنة الاعير ومن تخفي الصدور) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع ، أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبر بها الارباب ، أو يقنع بها الشفعاء (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

بعد كتابة ما قدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة في الآية ما نقله الرازي عن أبي مسلم الاصفهاني وقال انه أحسن ما قيل في نظمها وهو : ذكر في الآية الاولى السموات والارض إذ لا يمكن سواهما ، وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فلزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات [قال الرازي] وهذا بيان في غاية الجلالة . وأقول : ههنا دقيقة أخرى وهو ان الابداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانات ، وذلك لان المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والافكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكرة في العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالظاهر فالأظهر مترقياً إلى الاخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذي أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير في كل شيء حتى دقائق الاشياء والامور وخفاياها ، وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا ديب نملة ، أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه في كل ما هو فوق كسب البشر ، والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم ، فقال

﴿ قل أعير الله أخذ وليا ﴾ الولي الناصر ومتولي الامر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل: أأخذ وليا غير الله، ولا: أأخذ غير الله وليا. ومثله (أعير الله تأمروني أعبد أمها الجهلون) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في عبادة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلا ومنعافيا هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لأبناء جنسه، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام. وأما نناصر المخلوقين وتولي بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثبت الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضا الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرأ عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصالحاءهم أولياء من دون الله تعالى، يعني أنهم بندائهم ودعائهم والتوجه إليهم والاستغاثة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قصص، حاجتهم نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك. فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الإلهية العامة قد كان بمجموع إرادة هؤلاء الأولياء وإرادة الله تعالى، فمقتضى هذا الاعتقاد أن إرادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتسعة لإرادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعا والحق أن إرادة الله تعالى إزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره صراحا بشواهد الآيات القرآنية ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره وليا فقال

﴿ فاطر السموات والارض ﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروي عن ابن عباس أنه قل ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتهما أي ابتدعتها، وأصل الفطر الشق، ومنه (إذا السماء انفطرت) بمعنى (إذا السماء انشقت) وقيل للكأ فطر لاها فطر الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر إنما يبدأ بشق الارض بالحمر، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، ففتقر رقتها وفصل منها

أجرام السموات والارض ، وذلك ضرب من المطر والشق (أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما) الرؤية هنا علمية .

وصف الله تعالى بفطر السموات والارض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الارادة الالهية ، فان من فطر السموات والارض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ما وراء الاسباب ، وأكد هذا بقوله ﴿ وهو بطعم ولا يطعم ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لأنه منزّه عن الحاجة إلى الطعام وغيره غني بنفسه عن كل ما سواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطعم » بفتح الياء أي لا يأكل ، وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ ولي غير الله ، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم يحتاجون إلى الطعام لأحياء لهم ولا بقاء إلى الاجل المحدود بدونه ، وأراد الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده فكيف يتخذون أولياء مع الغني الحميد ، الرزاق الفعال لما يريد ، كما قال في الاحتجاج على النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) وأما الأولياء المتخذة من غير البشر كالأصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لاتفاق عقلاء الأمم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : إني أمرت من لدن ربي الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم إليه وانقاد لدينه من هذه الامة التي بعثت فيها ، فلست أدعو إلى شيء ، لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجه له : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقربونهم إليه زافى ، فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى أنني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال إن

حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله
وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً
به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الامر
والنهي أنفا وأنه عام لا موادة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل اني أخاف
إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن
يتقدمه لانه هو الاعم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع فالمعنى
إن فرض وقوع العصيان مني لربي فأنني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ،
وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة ما يكون فيه من تجلي الرب سبحانه
ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ما أشرنا اليه من أن هذا الدين
دين الله الحق لا محاباة فيه لأحد مما يكن قدره عظيماً في نفسه . وأن يوم الجزاء
لا يعم فيه ولا خلة ولا شفاعة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان
لغير الله تعالى فيتكل عليه من يعصيه ، ظناً أنه يخفف عنه أو ينجيه (يوم لا تملك
نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله) وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على
المعصية متفياً لانتفائها بالعصية فحذف الاجلال والتعظيم ثابته دائماً

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أي من يصرف
ويحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمهزل عنه ، أو من يصرف
عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم - فقد رحمه الله بأنجائه من الهول الأكبر ، وبما
وراء النجاة من دخول الجنة ، لأن من لا يعذب يومئذ يكون منعماً حتماً ، وذلك
الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقا. هو الفوز المبين الظاهر
وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز إنما يكون بمجموع
الامرین السلبي والایجابي ، ولا ينافي ذلك ما قيل في أهل الاعراف على ما يأتي
تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (من يصرف عنه)
بالبناء للفاعل ، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبي
(من يصرف الله) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير .
ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه

وقد استدلت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك لامثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ما هو واجب ومن الواجب على الناس ما هو رحمة أي واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لا سلطان فوق ساططانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة أي أرجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطقة ، وسيأتي في سورة الاعراف كتابتها للمتقين المزكين من مؤمنى هذه الامة ، ولو لم يكتب الرب لى نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحيماً بخلقته ، وإذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يجيزه . ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعدد من رحمته في الآخرة بين أن الامر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله لولي لجيد وحده فقال

﴿ وَإِنْ يَسْسَكَ اللَّهُ بضر فلا كاشف له الا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللبس في الاستعمال . يقال مسه سوء والكبر والعذاب والتعب والضراء والضر والخير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة المعارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان أو الضر بالفتح مصدر وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه أن يضم إذا ذكر وحده ويفتح إذا ذكر مع النفع . وهو ما يسوء الانسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤونه ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها أو الى أحدها ، والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما أو الى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : ان الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية ، فمن الضر المكروه الذي يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر مالا مصلحة ولا منفعة فيه البتة أو ما كان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحموا شيئاً وهو شر لكم — وقال في النساء — فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً — وقال — ان الذين جاؤا بالافك عصابة منك لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما ينسب به الناس ويختبرهم . وقوله تعالى (ولو يجعل الله للناس الشر استعجابهم بالخير لقضي اليهم أجلهم) ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث « الخير كله بيدك الشر ليس اليك » ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تحريم الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادي الرأي لما هو الاصل في التعبير كلمة بلة هنا بين الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة ان الضر من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة بل هو تربية واحتسار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقاً وآداباً وعلماً وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لان كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما ان صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم إنما يحسن اذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتب شيء من الشر عليه فكأنه قال : ان أصابك أيها الانسان ضرٌّ كمرض وتعب وحاجة وحزن وذل اقصته سنة الله تعالى فلا تكشف له أي لا مزيل له ولا صارف بصرفه عنك إلا هو دون الاولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه اليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للاسباب الكسبية التي تزيله ، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، ولطفه الخفي لا حد له فله الحمد ، وإن يمسك بخير كصحة وغنى وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك إياه لانه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الاولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر . فلاية كما قل الرازي دليل آخر على انه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج اليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنح ثواب فأنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل

ومراعاة الاسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء
الذين نذبت اليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً
في نكتة البلاغة في امقابلة بين النور والخير أحببنا نقلها إنعاماً للفائدة قال :

« وفسروا الضر (بالضم) بسوء الحال في الجسم (وبالفتح) بضد النفع^(١)
وعدل عن الشر المقابل للخير الى الصر على ما في البحر لأن الشر أعم ، فأتى بانظر
الاخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية ان مقابلة الخير
بالضر مع أن مقابله الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الصنعة
وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق
بالمقام كقوله تعالى (إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعري ، وأنت لا تظلم فيها ولا تضحي)
فجاء بالجوع مع العري والظلم مع الضحى وكان الظاهر خلافه ، ومنه قول امرئ القيس
كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل لخلي كرى كرة بعد إجمال
وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو
الظاهر ، والظلم الذي به حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك
قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلمه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء ،
وبذل المال في شراء الراح ، ببذل النفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور
الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب ،
فان انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل
الف والنشر ، فان مس الضر ناظر الى قوله تعالى (اني أخاف) الخ ومس الخير
ناظر الى قوله سبحانه (من يصرف عنه) الخ

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة
والأخذ من فوق وبالإذلال ، وقال الراغب القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في
كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

ثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادہ والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور، ليرشدنا الى ان من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد ضل ضللاً بعيداً لا شراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير، وبين العبد المربوب المذلل المسخر الذي لا حول له ولا قوة الا بالله العلي العظيم. فاذا كن هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا يدعي المؤمن به أن يتخذ ولياً من عبادہ المقهورين تحت سلطان عزته، المذللين لسننه التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الامر في خلقه، لأز أفضل المحلوقات وأكملهم مساوياً غيرهم في العبودية لله والذل له، كونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده لكشف ضرر ولا جلب نفع (ولا تدعو مع الله أحداً * ل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إن شاء * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً) الخ وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عبادہ المذللون عليهم بتذليله لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم في علوه على عبادہ وقهره إياهم بقدرته وسائر تدبيره، لخبير بمصالح الاشياء ومضارها، الذي لا تغنى عليه عواقب الامور ووادياها، ولا يقم في تدبيره خلل، ولا يدخل حكمته دخل . ١٠ هـ وذهبت المعتزلة والاشاعرة الى أن قوله تعالى « فوق عبادہ » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الاشاعرة (كالبيضاوي) بنقل عبارته بنصها، وبعضهم (كالرازي) بنقلها وإحالة الدلائل النظرية باثبات مضمونها، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله، إذ جعل ذلك قولاً بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك، ولفظ الآية لا يأبى ما فسر به الزمخشري وأمثاله، لأن له نظيراً أذكره في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا نفوهم قاهرون) وبديهي أنه يعني فوقية المكانة المعنوية لا المكان، ولو اكتفوا بهذا لكان حسناً لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى،

٣٣٨ شهادة الشيء ومشاهدته والشهادة به. شهادة الله لرسوله [التفسير: ج ٧]

فلسف الامة يبرون هذه الآيات بغير تأويل، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده، وهو بهذا بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثل شيء، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز، فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلومية كلها على قياس الخالق على المخلوق، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فأنما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى، فلماذا يخصص بعضها بالتأويل دون بعض؟ فالحق الذي مضى عليه سلف الامة ان الله تعالى يوصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وان جميع تلك الصفات تطابق عليه مع تنزهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألفاظها من الخلق، فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون، تليق به لانشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات الباري تعالى -إبئية-، وقد تقدم شيء من هذا البحث وسنعود إليه إن شاء الله تعالى ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الأوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال

(قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني وبينكم) أخرج ابن إسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال : جاء النعمان بن زيد وقردم بن كعب وبحري بن عمرو [من اليهود] فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره : فقال « لا إله إلا الله » بذلك بعثت وإلى ذلك أدعو » فأنزل الله : في قولهم (قل أي شيء أكبر شهادة) الآية — كذا في لباب النقول : وهذه الرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد بن محمد بن زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن إسحاق وابن جرير رواه من طريق ابن إسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة إلا ما استثنى وليست هذه الآية منه وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش : أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحابها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم، وأوحى إلي هذا القرآن من لدنه لا نذركم به عقابه على تكذبي فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة شهادة الشيء حضوره ومشاهدته، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتماد مبني على المشاهدة بالبصر أو بالبصيرة أي العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد، وإثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وشهادته بما جاء به وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (النوع الاول) اخباره بها في كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله) * إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً * قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً * وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً * وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافا لبعض الفقهاء، ولا يقتضي التناظر به حقيقتها فقد حكى الله عن اخوة يوسف أنهم (قالوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا) وهم لم يقولوا: نشهد أن ابنك سرق. وقد سموا قرلهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر، وإن كان ذلك الاثبات مصنوعاً، وقال تعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فانهم صرحوا بلفظ لشهادة ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنله بعلمه) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى (ويقول الذين كفروا لست مرسلنا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها

(النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الاتيان بسورة من مثله، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كاخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم واظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الينا بالتواتر، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

٣٤٠ النوع ٣ من شهادته لرسوله وأنواع شهادته تعالى لما جاء به (التفسير ج ٧)

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طعل « ابي هذا سيد واهل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين » وقوله في عمار بن ياسر « تقتله الفئة الباغية » وقوله « صنفان من اهل النار لم أرهما بعد قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رءوسهن كاستمة البخت » الحديث وكلها صحيحة

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له وشارة الرسل الاولين به ، ولانزال هذه اشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أقررتم وأخذتم على ذلك إصري ؟ قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) [راجع ص ٣٤٩ ج ٣]

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث - وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والاحكام العملية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملك وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * ان الدين عند الله الاسلام) وقوله زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير)

(ثانيها) ما أقامه من الآيات الينيات في الانفس والآفاق على توحيده واتصافه بصمات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها

(ثالثها) ما أودعه جل شأنه في العطرة البشرية من الايمان الفطري بالأنوهمية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين وعلنا نشرح معنى الايمان الفطري الذي بيناه من قبل بيانا موجزاً في تفسير آية العهد الالهي الذي أخذه على بني آدم وهي قوله تعالى في سورة الاعراف (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم) الآية علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن ، وآبانه في الأركان وآبانه في العقل والوجدان ، الذين أودعها في نفس الانسان ، وهذه الآيات قد

بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والادلة على حقيقته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلي هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرة بالفعل المبني للمعمول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالدات ، وتدل بموضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى

وقوله تعالى [لا نذكركم به ومن بلغ] نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذكركم به يا أهل مكة أو يا معشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب والعجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو داليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤخذ بها من لم تبلغه . اهـ يعني أن العبرة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه أنه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بني عليها ذلك العلم أي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإنا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . واقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة

ومما روي في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعاً قال « من بلغه القرآن فكأنما شفيعته به - ثم قرأ - (وأوحى إلي هذا القرآن لا نذكركم به ومن بلغ) » وذلك أن القرآن لما كان متواتراً باللفظ ومعناه كان من بلغه بعده صلى الله عليه وسلم كمن سمعه منه وإن كثرت الوسائط لأنه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس الأحاديث المروية كثيرها بالمعنى هذه المزية فهي موضع اجتهد . وأخرج أبناء أبي شيبة والضريس وجريرو والمنذر وأبي حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي صلى الله عليه وسلم وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه

٣٤٢ أمر الرسول بالشهادة بالوحدانية والبراءة من الشرك (التفسير ج ٧)

وبعده كان من عابن النبي ﷺ وكلمه . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم « هل دعيتم الى الاسلام ؟ » قالوا لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الي هذا القرآن لاندركم به ومن بلغ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا ما منهم من أجل انهم لم يدعوا »

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدتها المشركون

وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ ائتكم لتشهدون أن مع الله آلهة

أخرى ، قل : لا أشهد . قل إنما هو إله واحد وانني بريء مما تشركون ﴾ قالوا : ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أراء آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الاصنام وغيرها أو من إشرائهم معها يكن موضوعه ، وانما قال (قل إنما هو إله واحد) فأعاد الامر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لفائدة أن الاقرار بالوحدانية مقصود ببداته لا يغني عنه نفي الشهادة بالشرك

(٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ،
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢١) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى
عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؛ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٢) وَيَوْمَ
نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَاءُكُمْ الَّذِينَ
كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٢٣) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَدْعُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا
مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٤) أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ
مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

روي أن قريشا أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان ما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ماتقدم من الحجج ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ أي يعرفون محمداً النبي الأمي خاتم الرسل (ص) كما يعرفون أبناءهم لان نعتهم واضح ظاهر . وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته

ﷺ فقال ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ قيل ان « الذين » هنا بيان للذين الاولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أي الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريباً معنى هذه الجملة إذ وردت بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة (ص ٣٢٧) ، وموقعها هنا ان علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهي أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمكأة والرياسة في قومهم على الايمان بالرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم ، لعلمهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الاحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يؤمن فيكون مراءوساً وتابعا [لتييم أبي طالب] فكيف وهو يكون بعد ذلك مساوياً لبلال الحبشي وصهيب الرومي وغيرهم من فقراء المسلمين ، فخير ان هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لا أنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لامن نوع فقد العلم والمعرفة لان الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب . وروي أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرانها في الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التي كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول واعطاها للمؤمنين ، ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له يقرب الناس اليه زاني ويشعم لهم عنده ، أو زاد في دينه

٣٤٤ عدم ملاء الذين يكذبون على الله ويكذبون بآياته [التفسير ج: ٧]

ماليس منه - أو كذب بآياته المتصلة كاقراء المحيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ، وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والاقراء يعد وحده غاية في الظلم وبطلان على صاحبه اسم التفضل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟ ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يملح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أي الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لا قرائه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين ف كان أظلم الظالمين ؟ الآية نزات في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمي نفسه أو يسميه الناس مؤمناً أو مسلماً ، كأن يقول يقول أولئك المشركين فيتخذ غير الله ولياً ويدعوه ليشفع له عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحياً ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى ما في نفي الملاح من الاجمال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا : ابن شر كماؤكم الذين كنتم تزعمون ﴾ أي واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعاً على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشد ظالماً ابن الشر كما الذين كانوا يضافون اليكم لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وانهم يقربونكم إلى الله لاني وبشفعون لكم عنده ؟ وأين ضلوا عنكم فلا برون معكم ؟ كما قال في آية أخرى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقد قرأ بعقوب (يحشرهم جميعاً ثم يقول) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج

﴿ ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فتنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنتهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره، وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤثته، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربنا» بالفتح على النداء أي ياربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختبار وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب وبالشرك، وقد ر بعضهم مضاعفاً محذوفاً قال: إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك إلا أقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توها منهم أن ذلك ينفعهم. لكنهم يعترفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧) هو لا. شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢) ولا يكتُمون الله حديثاً) وروي أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثاً) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فانهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام فقالوا تعالى لنجدد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فختم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتُمون الله حديثاً) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالاً بل نوسل إليك ليكون من ندعوم شفعا لما عندك يقر بوقتنا إليك زاني، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تقسم إلى دعائك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تمظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) وأحيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بعلمهم أنهم اتخذوا شفعا يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويرد هذا قول تصريح مشركي قريش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه بمشيئة الله، وهو لا. كجبرية المسلمين، وقد أذكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) الخ بهم أن كثيراً من

يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى، ولكنهم لا يسمون هذا شركاً كما كان يسميه المشركون، بل يسمونه توسلاً أو استشفاءً أو وساطة

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (١٩.٥٨) يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون)

قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مهتوين بشركهم منها الكين في حبه، فذكر أن عاقبة كفرهم - الذي لزموه أعمارهم وقتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آباءنا - لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به. ومثاله أن ترى انساناً يحب شخصاً مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له : ما كنت محبتك - أي عاقبة محبتك - لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته. فملى هذا تكون فتنهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة.

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ لَأَيِّكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَرَاءَ، وَإِنْ رَوَّا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

كان المشركون أصنافاً متفاوتة في الفهم والعقل وفي الكبر وأسبابه، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الدكا، واللوذمية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الانيان مثله في نظمه وفصاحته وبلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ، إذ لو كان مثله مما اتصل اليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه فيما مضى من حياته -- وهو أربعون سنة ونيف -- وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم هذه الحجة بقوله (١٠: ١٧) فقد لبثت فيكم عمر آمن قبله أفلا تعقلون) وما كان كفر أمثال هؤلاء ، إلا عن كبر وعناد ومكارة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر في قلبه ، وينزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان يصغي سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ، ولا يفقه حججه وبياناته ، إما لعدم توجه ذهنه الى ذلك لرافقه في التقليد والانس بما درج عليه الآباء . وهو الاكثر ، وإما للبلادة وانحطاط الفكر عن التسامي الى هذه المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلا في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قرش التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظه من الاسماء الى النبي ﷺ الا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال ﴿ ومنهم من يستمع اليك ﴾ أيها الرسول اذا تلوت القرآن داعيا الى توحيد الله منذرا يوم القيامة (وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا) أي وجعلنا على آلة الفهم والادراك من أنفسهم -- وهي قلب الانسان ولبه -- أغشية حائلة دون فقهه ، ونفوذ الافهام الى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقرا أي ثقلا أو صمما حائلا دون سماعه بقصد التدبر واستنباط الحق . ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى في طماع البشر من كون التقليد الذي يختاره الانسان لنفسه يكون مانعا له باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع الى متكلم ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل الى سمعه قول يخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأي أو عادة . وجعل الالكنة على القلوب والوقر في الآذان في الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان القلب الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه الكن أو الكنان وهو الغطاء حتى لا يدخل فيه شيء ، والآذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالأذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سماعها وعدمه سواء . والا كنه جمع كمان كالاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأرقر الدابة فهي موقرة

﴿ وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعوا اليه : وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقيقة ما تدعو اليه لا يؤمنوا بها إلا هم لا يفقهونها ولا يدركون كنهها ، لعدم التوجه أو لوقوف اسماءهم عند ظواهر الالفاظ ﴿ حتى إذا جاءوك لمخادلوك ﴾ أي حتى إذا صاروا اليك أمم الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿ يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين ﴾ أي يقولون لا صرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن إلا أساطير الاولين من الامم . أي قصصهم وخرافاتهم . يعني أنهم لا يعقلون مافي القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسالهم إلا أنها حكايات وخرافات نسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسمعوا على ما سمعوا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر الى الشيء نظراً سطحياً لا يستنبط منه علماً ولا يرهاها ، ومن يسمع الكلام حرصاً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسرارها ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم وكل حظ مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يعدو التسلية . ولوعقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بيّنة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر . وإن في أهل هذا العصر من لا يفكر في اتيان الامي الماشي بين الاميين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع اقوامهم لانه يرى أو يسمع أن مافي القرآن من ذلك يشبه مافي غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يعنه إلى البحث في الفروق بين ما في القرآن وما في غيره ، وهي كثيرة سبق بيانها في بحث الامحاز ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١) وأهمها في باب اثبات نبوته ﷺ كونه

ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج هذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا اعداوته أن يرفع في الانكار عليه رأساً أو ينبس في الرد عليه بكلمة (٤٩.١١) تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

فإذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي تلمي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون انكار كون محمد ﷺ كان أيامهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يجهل ما يعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لا من أساطير الاوابر وأرضهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجهل ما فيها من الآيات والمعبر لعدم تدبرها . قالو أبو عبيدة معمر بن المثنى : الاسطاره لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الاخفش واحد الاساطير أسطورة

﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ ضمير « وهم » ءئد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا اليه باق بطوله فيهم . لا إلى الفريق الذي ذكر أخيراً في قوله « ومنهم من يستمع إليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأي عنه يشمل الاعراض عن سماعه والاعراض عن هدايته . وقيل ان المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً

ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ وان يهلكون الا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أي وما يهلكون بذلك الا أنفسهم وما يشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن واخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر في

غيرها من الغزوات ، وبلي هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، وانظروا الآية بشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر

(٢٧) وَأَوْ تَرَىٰ إِذْ تُوقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا إِنَّا نَبْتَلَنَازِدُوكُمْ وَلَا تَكْذِبْ
بِآيَاتِ رَبِّنَا وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ
مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَآثُهُمْ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فتدوا الاستعداد للإيمان من المشركين الظاهرين لأنفسهم ، وخص بالدعوة طائفة منهم وهي التي تلقي السمع مصفية للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب من أكله التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ، فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتبون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم نأون منتهون ، وما بهلاكهم إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم بالقيامة ، وقفي عليه ببيان كنه حالهم في نقد الاستعداد للإيمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقل عز من قائل:

﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ تُوقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ «لو» شرطية حذف جوابها لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ، وذلك ألمع من ذكره ، ومنه المثل «لو غير ذات سوار لطمتني» و«وقفوا» بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على الأرض وقوفا ، ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفا عليها ، أو قاصرا أمره عليها - وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفا : حبسها كوقف العقار على الفقراء ، ووقف الدابة وقفا جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول - أو أيها السامع - بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف - وهي هاوية سحيقة ، أو مقصورين عليها لا يتعدونها - أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقننون على ما فيها من العذاب الاليم بذوقهم اياه و« من ذاق عرف » -
 أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن
 حسرتهم وتمنيهم ما لا ينال - لرأيت أمراً عظيماً لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف
 وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما يترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي
 الواقع في حين فعل الشرط المستقل للاعلام بتحقيق وقوعه ، على القول المشهور في
 مثله ، وقال الرازي في تعليقه : ان كلمة « إذ » تقام مقام « إذا » إذا أراد المتكلم
 المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن
 الماضي بالمعظم الموضوع الماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى (فقالوا بالبنار ولا تكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين)
 فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير
 عنه إلى الستهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، وتمني الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا ،
 اختلف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص
 عن عاصم ونصب ابن جابر « نكون » فقط فقرأ الجمهور بالعطف على نرد تفيد أنهم
 تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا
 من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل
 تمنوا الأول فقط وقوله « ولا نكذب » الخ معناه ونحن لا نكذب الخ وعلى هذا
 يكون الايمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيديويه بقولهم : دعني
 ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ،
 والتقدير وأنا لا أعود تركتني أم لم تركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا
 نكذب » جملة حالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين
 فدخل في حكم التمني اه ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الوجه
 الاول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الاول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب
 والايمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويعدون بالايمان وعدم
 التكذيب وعدا خبرياً مؤكداً غير مقيد باجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا
 « ولا نكذب » الخ جملة حالية - وهو الوجه الثالث - فانها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايان قبل الرد الى الدنيا. فلا يكون التمني متعلقاً بهما لذاتهما لانهما حاصلان والحاصل لا يتمنى، وانما يدون متعلقاً بالرد المصاحب لهما، الذي تمنى وقوعه بعد وقوعهما، وذلك وعد غير خبري ولا انشائي هما، لان الحاصل لا يوعده كما انه لا يتمنى. وقد بينا في تفسير (٤٣.٤) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) - الآية - الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية، وأن الأصل في مضمون الجملة الحالية أن يكون ساقماً للفعل العامل في الحال. ومؤلاً. رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم لايمان التقاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا الى الدنيا مصاحبين لذلك، فيصبح أن يقال في الجملة أن عدم التكذيب والايان داخلان تحت حكم لمى من حيث اشتراطهما فيه، لانهما متعنيان كالرد سواء وأما قراءة حمزة وحفص نصب الفعلين فقبل انه على جواب التمني وقيل ان الواو للحال كقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت بها وأيدوه بقراءة ابن مسعود «لا يكذب» وقيل ان العطف على مصدر متوهم أي ناليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكونا من المؤمنين. فعلى التوجيهين الارلين هذه القراءة يدخل ما ذكر في حكم التمني على الوجه الذي وجهنا به جعل الجملة حالية في قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمني بالأمور الثلاثة على سواء، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضاً ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين في تمنيمهم: بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد الى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمعركة وأن يكون من المؤمنين، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له في الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب، ومنهم من يعد بذلك وعداً، وهذا الاختلاف في كفيات ذلك التمني أقرب الى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كمية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات، لانه هو المعبود من البشر. ولعلمهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال، على ان الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر

قال تعالى مبينا كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي أن يكونوا عليه في الدنيا لوردوا اليها ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ قالوا : أن الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيههم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغبته ، ولحقية الايمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الايمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً ، كأنه يقول ليس الامر كما يوهمه كلامهم في التمني بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا وفيه أقوال :

(١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يفترون بها ، ويظنون ان سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباءً منثوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) (٤) انه الحق أو الايمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفرآمن المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل - بدا للاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر واظهار الايمان والاسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وان إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الاصلي لمادة كفر (٨) ان في الكلام مضافاً محذوفاً ، أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتبرموا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الايمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لانه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الاقوال بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو انه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولاشباهم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كأوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمناققون الذين أظهروا الايمان جبناً وضعفاً أو مكر أو كيداً ، كأوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الاعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يقترفها معهم - والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالاعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحياناً من برق الدليل المظهر لما كن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وألسنة حملة الحجّة والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختتم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنا جعلنا ما تلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاماً لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للإيمان ، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد

وقد يعم الاخفاء للشيء ما كان منه بالقصد اليه والارادة له في ذاته ، وما كان ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليد لهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والنزمو ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الاعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الاعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الارواح ، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائم المصورة ، في المنظرة التي يعرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة ، فإن حفظ ألواح النفس المدركة لما رسمه ونطبعه العقائد والاعمال فيها ، أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويطبعه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ما كان خفياً عنه من خير نفسه وشرها (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) أي لا تخفى على أنفسكم ، فضلاً عن خفائها على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدو ما كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال ،

بين الله تعالى لنا أن تمنى أو لئلك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقةهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) * وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) فتمنوا الخروج مما حاق بهم ولكن الحقيقة لا تتغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار

﴿ ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي ، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فإن أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنته تمنيتهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا ، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مشتملاً بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمنافق مرتدياً بمكره ونفاقه والمقلد مُقيداً بتقليده لغيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهوواني ملوثاً بشهواته الممالكة لرقه وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقيقة ما جاء به الرسل ، فأما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البينات والعبير ، ألم تر كيف يكذبون فيها أنفسهم ، ويغالطون عقولهم ووجدانهم ، ويمارون مناظرهم وأخدانهم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدع ، أو يلعب بالقمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهى أو يكثر منه فيتضرر ، ويرى غير هؤلاء من المخلفين لشرع الله المنزل بالحق ، أولسننه الثابتة التي أقام بها نظام الخلق ، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله - فيندم كل واحد ممن ذكرنا ، ويتوب ويعزم على أن لا يعود ، وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعاً لما اعتاد وألف ، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع

ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لآخ لي عملت له عملية جراحية خدر قلبها بالبنج [كلورفورم] فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسل من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم ما فات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في

الواجبات ، وإضاعة الاوقات الطويلة في البطالة واللهم وان كان من المباحات ، وعزم على الجد والتشمير فيما بقي من عمره ، ان عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابقة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها . ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لإقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربي الأطفال في الصغر ، وكما يبرن الرجال على أعمال العسكر ، وان من أكبر الخطأ أن يسمح للأحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال ، الذي يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول ان هذا من أكبر الخطأ - وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة اليها - لأنه قلما يوجد في الناس من يتبع هواه وشهواته في الصغر ثم يرجع عن ذلك كله في الكبر ، بعد أن يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه يناهض الحق أو العدل والفضيلة ، وإنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أو من أتباع الرسل في زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما القوا في أول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك الا قليلا ، يتكلفون المخافة تكلفا عند عروض ما يقتضي ذلك ، فإذا زال المقتضي عادوا إلى عادهم وشذشتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وإنما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والادب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها في الكبر لا يناهض تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فشوالسكر في أمم الأفرنج ومقلداتهم من الشرقيين ، فإن أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد في مائة آلاف منهم واحد يتركه بعد ان اعتاده وأدمنه لاقتناعه بضرره مما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠)
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ، قَالُوا بَلَى
وَرَبَّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا
يُخْسِرَتُنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ
أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ .
وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأناً آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته
في الدنيا، وهو غرورهم بها، وافتتانهم بمتاعها، وإنكارهم البعث والجزاء، وما يقابله من
حالمهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفريطهم
السابق، وغرورهم بذلك المتاع الزائل، وقفي عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة بينها
وبين الآخرة، فقال عز من قائل :

﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ قيل إن هذه الآية
تتمة لما سبقها، وإن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها، أي لو رد
أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر والاعمال، وصرحوا بأنانية بما كانوا عليه
من إنكار البعث والجزاء، والظاهر المختار ما بيناه آنفاً، فالمطف فيه عطف جمل
مستأنف، و(إن) في ابتداء مقول القول نافية بمعنى « ما » أي وقال أولئك المشركون :
ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وسند كر
ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً . ووقفهم

على ربهم عبارة عن وقف الملائكة إياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم، وأما كم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم، فهو من قبيل * وقوا بها صحيحي علي مطيعهم * أي يقفون مطيعهم عندي وقوا، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلي من المكان الذي هو فيه. أو المعنى يحبسونها علي بأمرها كما عندي. وإنما عدي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بعلي — وكذا الحبس والامساك الذي فسر به — لدلالته على معنى القصر، قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) أي مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك. والذين تفقههم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب أمثالاً لأمر الله تعالى فيهم (وقفوهم إنهم مسئولون) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره (يوم لا تلك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) وإنما أطلت في بيان كون استعمال وقف هنا متعدياً بعلي بمعنى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى (وقفوا على النار) لأن المفسرين اضطربوا في التعدي هنا فحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلماً، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بيننا آنفاً في تفسير (ولوترى اذ وقفوا على النار) ان جواب لو حذف لتذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام. وللايدان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بياناً لما يقع في تلك الحال، فإن لم يوافه المتكلم به، توجهت نفسه إلى السؤال عنه، فلهذا جاء البيان جواباً لسؤال مقدر وهو قوله تعالى ﴿ قال أليس هذا بالحق ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أي قال لهم ربهم أليس هذا الذي أنتم فيه من البعث هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أي بلى هذا الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله، اعترفوا وأكادوا اعترافهم بالبين، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين، فباذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٦﴾ أَيُّ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ ، بِسَبَبِ كُفْرِكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ عَلَيْهِ دَائِمُونَ . ثُمَّ قَفَى عَلَى ذِكْرِ مَارَبِحُوا مِنَ الشَّقَاءِ وَالْعَذَابِ ، بَيَانُ مَا خَسِرُوا مِنَ السَّعَادَةِ وَالثَّوَابِ - وَأَمَّا هُوَ خَسِرَ عَلَى خَسِرَ - فَقَالَ :

﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ﴾ أَيُّ خَسِرَ أُولَئِكَ الْكُفَّارُ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ تَعَالَى كُلِّ مَارَبِحِهِ وَفَازَ بِهِ الْمُؤْمِنُونَ بِلِقَائِهِ مِنْ ثَمَرَاتِ الْإِيمَانِ وَعِبَادَةِ اللَّهِ وَمَنَاجَاتِهِ فِي الدُّنْيَا، كَالْقَنَاعَةِ وَالْإِيثَارِ وَالرِّضَا مِنْ اللَّهِ فِي كُلِّ حَالٍ، وَالشُّكْرَ لَهُ عِنْدَ النِّعْمَةِ، وَالصَّبْرَ وَالْعِزَّاءَ وَالطَّمَأْنِينَةَ عِنْدَ الْمَصِيبَةِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْمَزَايَا الَّتِي تَصْغُرُ مَعَهَا الْمَصَائِبُ وَالشَّدَائِدُ ، وَيَكْبُرُ قَدْرُ النِّعَمِ وَالْمَوَاهِبِ . وَمِنْ ثَمَرَاتِ الْإِيمَانِ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْحِسَابِ الْيُسِيرِ، وَالثَّوَابِ الْكَبِيرِ، وَالرِّضْوَانِ الْكَبِيرِ، وَهُوَ «مَلَائِكِينَ رَأَتْ وَلَا أَذُنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» كُلُّ ذَلِكَ مِمَّا يَخْشَرُهُ الْمَكْذِبُونَ بِلِقَاءِ اللَّهِ بِسَبَبِ تَكْذِيبِهِمْ، لِأَنَّهُمْ يَخْسِرُونَ فِي الْحَقِيقَةِ أَنْفُسَهُمْ، وَأَمَّا حَذْفُ مَفْعُولِ «خَسِرَ» لِلدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ، وَجَعْلِ فَاعِلِهِ مَوْصُولًا لِلدَّلَالَةِ صِلَتِهِ عَلَى سَبَبِ الْخَسِرَانِ، لِأَنَّ التَّكْذِيبَ بِلِقَاءِ اللَّهِ تَعَالَى يَسْتَلْزِمُ مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي تَفْسِدُ النَّفْسَ ، وَمِنْ خَسِرَ نَفْسَهُ بِفَسَادِهَا خَسِرَ كُلَّ شَيْءٍ .

﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً ﴾ أَيُّ كَذَبُوا إِلَى أَنْ جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ مَبَاطِلَةً مَفَاجِئَةً ، وَقِيلَ أَنَّ الْغَايَةَ لِلْخَسِرَانِ بِقَصَرِهِ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا . وَالسَّاعَةُ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ الزَّمَنُ الْقَصِيرُ الْمَعِينُ بِعَمَلٍ يَقَعُ فِيهِ، يُقَالُ جَلَسْتُ إِلَيْهِ سَاعَةً وَغَابَ عَنِّي سَاعَةً . وَأُطْلِقُ فِي كِتَابِ الدِّينِ عَلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَنْقَضِي بِهِ أَجْلُ هَذِهِ الْحَيَاةِ وَيَخْرُبُ هَذَا الْعَالَمُ وَأَمَّا يَكُونُ ذَلِكَ فِي زَمَنٍ قَصِيرٍ . وَعَلَى مَا بَيَّنَّا ذَلِكَ مِنَ الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ وَهُوَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ، فَإِنْ كَانَ أَطْلَاقُهُ عَلَيْهِ بِالتَّبَعِ لِأَطْلَاقِهِ عَلَى سَاعَةِ خَرَابِ الْعَالَمِ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ وَجْهُ تَسْمِيَتِهِ سَاعَةً بِاعْتِبَارِ مَرَّةِ الْحِسَابِ فِيهِ (رَاجِعْ ص ٢٣٦ ج ٢ تَفْسِيرٌ) أَوْ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا بَعْدَهُ - قَوْلَانِ : وَهَذِهِ السَّاعَةُ سَاعَةُ هَذَا الْعَالَمِ كُلِّهِ ، وَمِنْ دُونِهَا سَاعَةُ كُلِّ فَرْدٍ وَقِيَامَتِهِ وَهُوَ الْوَقْتُ الَّذِي يَمُوتُ فِيهِ، وَيَقْدَمُ عَلَى ذَلِكَ

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا إن القيامة ثلاث : كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير (راجع ص ٢١٤ منه) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذي ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهي باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش في الدنيا فقط . ويرون أن البغطة لا تظهر في موت الأفراد لما يكون له في الغالب من المقدمات والعلامات التي يعرف بها وقته في الجملة . وقد ذكر مجيء الساعة بغتة في عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهي التي ورد في الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) فلا يدل على مجيء الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأعراض والجروح . وقد يقال إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياماً أو ساعات قد شفي من مرضه ذلك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا يئأس من الحياة مادام فيه رمق ، فهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه - إن مات في مرضه - : إن الموت جاءه بغتة ، وإن كان هذا لا يعد في العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذي يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد ، بل يموت المرء على ما عاش عليه ، ويبعث على ما مات عليه ، ويندر أن يظهر لأحد في مرض مماته ، ضلاله الذي عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الإنسان ويعلم أنه فارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه ، وحينئذ يتحسر المفرطون ، ويندم المجرمون ، ثم تتجدد الحسرة في موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب ، ﴿ قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ هذا جواب « اذا » أي قد خسر الذين كذبوا بقاء الله وأصروا على ذلك حتى إذا جاءتهم نبيبتهم وهي بالنسبة إليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الاولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها ، ولا يحسبون حسابا ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا ! هذا أوانك فاحضري ، وبرّحي بالانفس ماشئت أن تبرّحي ، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات والندم عليه ، كأن المتحسر قد انحسر (أي زال وانكشف) عنه الجهل الذي حمله على ما ارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه اعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فسرّه سيديويه بالمعنى الذي بيناه آنفا ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين ، وقيل بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، ممن قدر على الجد والتشمير ، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذي يسبق المسافرين لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلدت البعير اذا سلخت جلده وأزالته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقي عدم الاستعداد لما ينفع في المستقبل كتقديم الفرط . أي يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أي في حياتنا الدنيا ، التي كنا نزعّم أن لا حياة لنا بعدها ، أو في الساعة أو ما هي مفتاح له من الدار الآخرة وهي تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أي على تفریطنا في شأنها بعدم الاستعداد لها بالايّمان والعمل الصالح ، وقيل ان الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطنا » لان التقصير انما يكون في العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة « خسر » وهي بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الاقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروى عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير في هذا القول غير مذكور في كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الاخرى ، ولكنهم ذهلوا عن قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لعاقبته وما ترتب عليه لاسياقا جديدا مستقلا ، وأما الساعة فهي مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان عود الضمير عليها في المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الاوزار جمع وزر وهو بالكسر الحمل

الثقل ، ووزره (بوزن وعده) حمله على ظهره ، ويطلق الوزر على الأثم والذنب لان ثقله على النفس كنقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لان حالة النفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الابدان في حال نوثها بالأحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسم المعاني والأعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغول (*) والمال الذي لا تؤدى زكاته، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملائي أن الأعمال القيحية تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبها يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضا . والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوأ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند الهج بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدء هذه الجملة بالافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع اليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه ، وجوب الاهتمام بالاعتبار به و« ساء » فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أي مأسوا حملهم ذاك أو مأسوا تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل إن « ساء » هنا الفعل المتعدي أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار ، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها . والاول أبلغ

ثم بين تعالى حقيقة ما يغر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة ، إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالاولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصده فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة ثقل أو إزالة غشاء عن قطعة حلوى

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللهو ما يشغل الانسان عما يعنيه وبهمه ، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لهوت بالشيء ، الهو به لهواً وتلهيت به . اذا لعبت به وتشاغلته وغفلت به عن غيره . وأقول ان الاصل في اللهو اذا أطلق مراد به ما يشغل الانسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الحد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الحد ، كغزالة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسياسة اليوم أنني كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي
وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر ، والسكن الذي عرف استعماله في ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال ان هذا الفعل هو بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهي) وانما تشاغل رسول الله ﷺ عن الاعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش الى الاسلام لا بشيء فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار انه لا حياة غيرها — وهي ما يتمتعون به من اللذات المقصودة عندهم لذاتها ، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها — ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استنباعها لشيء من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها ، أو هي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كالعاب الاطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام ، وبوضح هذا قول بعض الحكماء : إن جميع لذات الدنيا سلبية اذ هي ازالة لآلام — فلذة الطعام مزيل لآلم الجوع وبقدرة هذا الالم تعظم اللذة في ازالته ، ولذة شرب الماء مزيل لآلم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والمخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والآلم — فان هذه الاشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المحبرون وانما يتكلفونه طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالعود ملاماً بازالة الالم المتولد منه ازالة مؤقتة . ذلك بأن هذه الاشياء سبب مكروهة

في نفسها ومتى أثر سمها في الأعصاب بالتنبيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالام وهما يطاردان بالعود إلى الشرب كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر * وداوني بالتي كانت هي الداء * وقال :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الأولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لأنه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلدها المفتونين بالسكر. وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالموم والاكدار، فإن السكر ان يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامها في تلك الحال، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان، أو نفسية كالتي فر منها، أو ما هو شر منها، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أعلاك ما شفاكا

وقد قيل ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تعد داعيتها من الآلام، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقده غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به، وهذا يدخل في عموم القاعدة، واللذة السماع عند غيره - وهم الجمهور - ضعيفة بقدر ضعف الداعية. فالسماع لا يعد من أركان هذه الحياة ولا من مقاصدها الذاتية للناس، وإنما يستروح اليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية اليه، وإنما غلب اسم «اللهو» عليه واسم «الملاهي» على آلاته، لأنه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بها متاع قليل، أجله قصير، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد، فهو ليس إلا كلعب الأطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع اليه الملل من كل لعبة، أو من حيث أن زمن الطفولة قصير كله غفلة، أو كله الموموم في قصر مدته، على كونه غير مطلوب لذاته،

وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴿ هذا خبر يؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً ولهواً يبعث به العابثون ، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الآكدار والمهموم ، بل هو مما يقصده العاقل لفوائده ومنافعه الثابتة الدائمة - وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشرور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته وعدم قائمته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفعا لالمهم والكدر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي دوامه وثباته ، وفي كونه إيجابياً لا سلبياً ، وفي كونه غير مشوب ولا منقوص بشيء من الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقذار . فما القول بنعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه ، وكمال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟ أي أتفنون فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لآمنتم

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فالحسار عليكما
قرأ ابن عامر (ودار الآخرة) باضافة الصفة للموصوف لمغايرتها له ، ولا نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي وحسبك وروده في الكتاب العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه فالاولون يعربونه بغير تأويل ، والآخرين يرون أنه لم يرد إلا بمسوغ وهو هنا استعمال « الآخرة » استعمال الاسماء في مثل قوله تعالى (والآخره خير لك من الاولى) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره : ودار الحياة الآخرة لانه في مقابلة الحياة الدنيا ، وبصح تقدير الدشاة أيضا ، وقرأ بعض القراء يعقلون بالياء التحتية مراعاة للغمية ، وبعضهم بالتاء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة محمد (٣٧ : ٤٧) إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وان تؤمنوا وتتقوا يؤنكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم) وقوله في سورة الحديد (١٩ : ٥٧) اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والاولاد) وقد قدم في الايات الثلاث

اللعب على اللهو وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤ وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر اللهو على اللعب وأكثر المفسرون لا يعنون ببيان نكتة لذلك لان العطف بالواو لا يفيد ترتيبا بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه . ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى الا لفائدة ، وقد نقل السيد الآلوسي في روح المعاني كلاما ركيكا في الفرق بين الاستعمالين عزاه إلى الدرة وقال في آخره : قاله مولانا شهاب الدين « فليفهم » وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج الى تعليل لانه الاصل المقدم في الوجود ، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذي تقتضيه الفطرة البشرية فقدم فيها اللعب لان أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب المقصود عنده لذاته ، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل ، لانه لا يحصل الا لذي الفكر ، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا ، وبعده التفاخر الذي هو شأن الشبان ، وبعده التكاثر في الأموال والاولاد الذي هو شأن الكهول والشيوخ ، فالنكتة ينبغي أن تلمس في آية العنكبوت لا في آتي محمد وال انعام ، وهي قد وردت في سياق اقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر العقلاء فان اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللهو ، إذ اللهو تقصد به فائدة ولو سلبية ، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة ، فهو شأن الاطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح ، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم اما دفع بعض المضار ، واما تحصيل بعض المنافع ، ولذلك بين جهلهم بقوله (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم لا يعلمون) ولا حاجة الى مثل هذا التدلي في آية الانعام التي تفسرها ، فانها لم ترد في سياق حجج الايمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وان ذيلت بالتوبيخ على عدم عقل ما قرر فيها وفي هذا التذييل ، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الاعلام بما يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصرهم في لذاتها ، وتلاه بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففي مثل هذا السياق — كآية سورة محمد — يحسن الترتيب الوجودي ، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترقى ، لانه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة ، إلى هو فائده سليمة عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها — ومنه تمتعهم بلذاتها — يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا وانني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب (درة التنزيل. وغرة التأويل) لابي عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافي فراجعته بعد استقرار فهمي على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذي نقل الآلوسي عن الشهاب عنه ما لا يكاد يفهم. وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذي يكثر بسببه الخطأ في النقل . وقد ذكر الاسكافي هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام (وهي الآية (٧٠) الواردة في اتخاذ الكفار دينهم لعباً ولهواً — مع ما يقابلها في سورة الاعراف (٥٠:٧) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آبي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعباً ولهواً في محله . وقد اعتمد الخطيب في تفسير اللهو في الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء . وهو مخطئ . في ذلك . وقال في تعليل تقديم اللعب على اللهو في سورة الحديد ان الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعب . وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملاعبة النساء . ويتبع ذلك أخذ الزينة لمن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباهاة الكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المسكاثرة بالاموال والاولاد ، فترتبت الحياة على هذه الاحوال ، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو اه ثم قال في آية العنكبوت انه لا يراد بها ان الحياة الدنيا كلها لعب ولهو الخ ثم قال مانصه :

« بل المراد المباغة في وصف قصر مدة الدنيا بالاضافة إلى مدة الأخرى فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمنة اللهو واللعب وهي أزمنة تستقصر ، لشغل النفس بحلاوة ما يستعجل . كما قال القائل :

شهور ينقضين وما شعرنا بأنصاف لهنّ ولا سرار^(١)
وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالي الغر لم تكت غير شفق وفجر
والذي على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بعد من قوله (وإن الدار
الآخرة هي الحيوان) أي ان حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم الله
هنا على اللعب لأن الأزمدة التي يقصرها الله ، أكثر من الأزمدة التي يقصرها
اللعب ، لأن التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر
على ما هو دونه في الكثرة لأن ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ في وصف المشبه ، ولا
خلاف ان الناس أزمته المشغولة باللهو ، أكثر من أزمته المشغولة باللعب ، وأن
طبيعتها لهم ، يخيّل قصرها اليهم ، ويتفاوت طبيعتها ، على حسب تفاوت ميل النفس
إلى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان الله بالنساء ، وهو الذي
نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب « إه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ،
وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا واننا قد وعدنا بأن نبين في آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على انكار
البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضي إلى الشرور الكثيرة فنقول :

ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد انه لا حياة بعد هذه الحياة يجعل همّ الكافر
محصوراً في الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجاه والرياسة والعلو في
الأرض ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون في اتباع هواه ولذاته
الشهوانية أسفل من البهائم كالبقرة والقردة والخنازير ، وفي اتباعه هواه في لذته الغضبية
أضرب وأشدّ أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئب والثور ، وفي اتباعه هواه
ولذته النفسية شراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصدّم
عن باطل ولا شر بهوونه إلا العجر ، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التي
جعلوها فوق الحق . وطال ما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم في هذا الزمان بما كان من تأثير

(١) الانصاف جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدرأكاملاً يقابله
السرار وهو بالكسر اختفاء القمر في آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغي والعدوان ، الذي كان يصول به قوي الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتهما ، فزعموا ان الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هي التي تفيض روح الكمال على الانسان ، اذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالآله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب ، والتماخر بيناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الانسانية ، والرغبة في العروج بجميع البشر الى قنة السعادة المدنية ، فان قيل : فما بالسلم تسابقون الى استدلال الأمم الضعيفة في الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا انما نريد أن نخرجها من ظلمات الجهل والهمجية والجهل ، لتشار كنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فان قيل : فما بالنار انما لم تنل من علومكم إلا بعض القشور ، ولم تستفد من مدنيتم إلا الفسق والفجور ، قالوا انما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن في نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على اننا خير لها من حكامها الأواين ، بما قمنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ، ذلك شأنهم لا تقام عليهم حجة ، إلا ويقابلونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها في أوربا هذه الاعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الارض في الحضارة والعلوم والفلسفة يخربون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدنيتم بمدافعهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا اليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لاهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التي لا تشوبها عاطفة رافة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الامور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا في الطغيان الى هذا الحد ، نعم ان هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين ، في القرون التي كانت تعمل فيها كل شيء باسم الدين ، ولكنها لم تصل في التقتيل والتخريب في ذلك الزمان ، الى عشر معشار ما هي عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على ان الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لاهوائهم التي ليست من الدين في شيء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

(تفسير القرآن الحكيم) (٤٧) (الجزء السابع)

ومن العجائب ان أقسى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم ، وأما الحرب الدينية الصحيحة حرب الانبياء والخلفاء الراشدين ، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين ، ولم يكن يستحل فيها في عصر الاسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما قل عن أبياء وملوك بني اسرائيل . وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية ، وحروب المسلمين الدينية ، التي كانت دفاعاً عن النفس ، وتقريراً للحق والعدل ، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق ، يسرون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها ، وكونها تقدر بقدرها ، وتراعى فيها الرحمة ، لا العدل وحده ، وقد شهد بذلك سلفنا ، أعلم حكماء الافرنج بتاريخنا [غوستاف لوبون] فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب ، وهي : « ما عرف التاريخ فاتحاً عدل ولا أرحم من العرب » وجهلة القول ان شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم ، بل تلبه بها الشعور الديني في الجرم الغفير من الأوربيين حتى الفرنسيين منهم ، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم ، وآثروا عليه الشهوات البدنية الخفيفة ، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة ، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت . وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس ، لا يتوجهون الى خالقهم إلا عند الشدة والبأس ^(١) (١٠: ١٢) وإذا مسّ الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً ، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا الى ضره . كذلك زُين للمسرفين ما كانوا يعملون)

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَتِ اللَّهَ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلُ

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من الكفر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا إِلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَايِ الْمُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِنْ كَانَ كِبُرُكَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

لا ننسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الاسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا . وقالوا) وتلقين الرسول ﷺ الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الامر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ... وقالوا إن هي إلا حياة الدنيا . —) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للإيمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي ﷺ وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم وإيثاسه من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية — فقال عز وجل :

﴿ قَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُ لِيَحْزَنَكَ الَّذِي يَقُولُونَ ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على اصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن اثباتاً مؤكداً بتعاقب علمه التنجيزي بأفي بعض الاحيان، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبأن مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة « قد » على أصلها للتقبل ، وقيل إنها هنا للتكثير ، وإنما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهى تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس (١٠ : ٦٥)

ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا انه هو السميع العليم (وفي سورة يس (٣٦: ٧٥) فلا يحزنك قولهم انا نعلم مايسرون وما يعلنون) كنهها عن الحزن عليهم لعدم ايمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والنحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهي عنه^(١) ولئن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الامر، ونيم تقول أحزنه ، ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه . منهم من كانوا يقولون فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفر للعرب ، ومنه بالاولى ما حكاه عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه . وروى عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تنمة الآية (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي فانهم لا يجحدونك كاذبا ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجربوا عليك كذبا على أحد . ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بانكارها بالسننهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧: ١٤) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً) فالجحود كما قال الراغب : نفي ما في القلب اثباته وإثبات ما في القلب نفيه . يقال جحد جحوداً وجحداً . اهـ وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الاقرار كالانكار ، ثم نقل قول الجوهرى فيه انه الانكار مع العلم . ويتعدى بنفسه وبالباء . فيقال جحده وجحد به .

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره :

« يقول تعالى مسلماً لنبيه ﷺ في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الاخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فاعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الامر ولكن الظالمين بآيات الله

يجحدون ، أي ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي اسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : انا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأنزل الله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ورواه الحاكم من طريق اسرايل عن أبي اسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبرور الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ﷺ لقي أبا جهل فصاحفه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابي ؟ فقال والله إني لأعلم إنه أنبي ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعا ؟ وتلا أبو يزيد (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويجحدون وذكر محمد بن اسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ﷺ من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والاختنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ما جاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتتنوا بمحببتهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظنا أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من العهود ، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضا فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لمثلها ثم تفرقوا . فلما أصبح الاختنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان بن حرب في بيته فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال : يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الاختنس : وأنا والذي حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحملوه فحملنا ^(١) و أعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي

رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذه؟ والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقك . قال: فقام عنه الاخنس وتركه

وروى ابن جرير من طريق اسباط عن السدي في قوله (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الاخنس بن شريق لبني زهرة : يا بني زهرة إن محمداً ابن أختكم فانتم أحق من ذب عن ابن أخته فانه إن كان نبياً لم تقا تلونه اليوم ^(١) ؟ وإن كاذباً فانتم أحق من كف عن ابن أخته، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فان غلب محمد رجعتم سالمين، وان غلب محمد فان قومكم لا يصنعون بكم شيئاً ، فيومئذ سمي الاخنس وكان اسمه أبي ، فالتقى الاخنس وأبو جهل فخلا الاخنس بأبي جهل فقال : يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا من قريش غيري وغيرك يستمع كلامنا؟ فقال أبو جهل: ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط . ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش ؟ فذلك قوله (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فآيات الله محمد ﷺ ^(٢) اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة ، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الاخنس مع أبي جهل يوم بدر ، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعاً ولم يستثن أحد هذه الآية فيما يستثنى

ثم نقول ان في (يكذبونك) قراءتين - قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف اللال من أ كذبه اي وجده كاذباً أو نسبه الى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب وإن لم يكن هو الذي اقراء بأن كان ناقله مصدقاً به . وقراءة الجمهور بتشديد اللال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وإبتدائه وبمعنى نقله وروايته . وبهذا نجتمع بين قول من قال ان الصيغتين بمعنى واحد ومن قال ان معناهما مختلف . قال ثعلب : ا كذبه و كذبه بمعنى ، وقد يكون « أ كذبه » بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب وبمعنى وجده كاذباً . اه قال في اللسان : وكان الكسائي يحتاج لهذه

(١) وفي نسخة لم تقا تلوه (٢) كذا في الاصل

القرأة (أي قرأته) بأن العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب،
وأكذبت اذا أخبرت ان الذي يحدث به كذب. قال ابن الانباري ويمكن أن تكون
«فأنهم لا يكذبونك» على معنى لا يجحدونك كذا با عند البحث والتدبر والتفتيش اه
فعلم من هذه النقول ان الاكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب،
وينفرد التكذيب بمعنى الرمي باقتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما
قلت، وإما باسناده اليه في غيبته كأن يقول كذب فلان واقرى، وينفرد الاكذاب
بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى ان خبره غير مطابق للواقع، لا بمعنى انه
اقتراه، وبمعنى الاخبار بذلك أي بعدم مطابقة الخبر للواقع. فعلى هذا يكون المراد من
مجموع القرأتين ان أولئك الكفار لا ينسبون انبياء ﷺ إلى اقتراء الكذب ولا يجحدونه
كاذبا في خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع، لأن جميع ما يخبر به من
أمر المستقبل كصر الله تعالى له واظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر
وكذلك كان. وإنما يدعون أن ما جاء به من أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء
كذب غير مطابق للواقع. ولا يقتضي ذلك أن يكون هو الذي اقتراه، فان
التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل، ولكن هذا النبي بصدق على
بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي

وذكر الرازي في نفي التكذيب والاكذاب مع اثبات الجحود أربعة أوجه
(١) أنهم ما كانوا يكذبونه ﷺ في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية
ويجحدون القرآن والنبوة (٢) أنهم لا يقولون له: انك كذاب لانهم جربوه الدهر
الطويل فلم يكذب فيه قط، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا انه تخيل
أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا اليه (٣) أنهم لما أصرروا على التكذيب مع ظهور
المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو
تكذيبا له سبحانه وتعالى (قال) فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ولكن
كذبوني: أي على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له
بتأييده. وذكر انه على حد (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) ومثله (وما
رميت إذ رميت ولكن الله رمى) (٤) - قال وهو كلام خطر بالبال - ان المراد

انهم لا يخلصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة أنها سحر « فكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الانبياء والرسل » اه ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور . وسكت عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فانهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ، ومنها قول بعضهم فانهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يمجحدون بآيات الله (ومنها) ان المعنى فانهم لا يعتقدون كذبك ولا يهتمون بك به ولكنهم يمجحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقبح مما ترى :

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ﷺ من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) وما في معناه ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزولها - وهو المتبادر من النظم الكريم - قال الكلام إذا في طائفة الجاحدين كبر أو عناداً كأبي جهل والآخر وأضرابهما ، وهو لا لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ﷺ ولا يمكن أن يجدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما انهم لم يجدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية ، بل عصيته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، ولكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يمجحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالاته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه . وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ﷺ ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في انكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين ، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين ، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين ، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلماً وعناداً على علم ، ومن المقلدين جهلاً واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر ، وغلواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم . ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ﷺ تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان (وقالوا إن هذا إلا افك افتراء وأعانه عليه قوم آخرون)

إلى قوله (أصيلاً) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه ﷺ ما كان يعرفه معاشره من قریش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أكد الله تعالى لرسوله ﷺ بصيغة القسم ان الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبتهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أي فان كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٤٠) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح) الخ وقوله في سورة فاطر (٣٥ : ٤) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك - الخ - ٢٥ وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم) الخ والآية تسلية للرسول ﷺ بعد تسلية ، وإرشاد له إلى سنته تعالى في الرسل والاعم ، أو هي تذكير بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الاسوة ، اذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى . وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسيًا في قوله (٣٥ : ٤٦) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) واستقلالاً في آيات كثيرة من ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل (٧٣ : ١٠) واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلًا) وقد ثبت بالتجارب ان التأسي يهون المصائب ويفيد شيئًا من السلوة ، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي

وما يكون مثل أخي واسكن أعزي النفس عنه بالتأسي

ولولا ان دفع الأسي بالأسي من مقتضى الطبع البشري لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فان النبي ﷺ كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود إليها الا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لان الحزن والاسف اللذين كانا يعرضان له ﷺ من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما وتذكره حتى

٣٧٨ كلمات الله وكونها لا تبدل لها في ذاتها ولا مضمونها (التفسير ج ٧)

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم
و «ما» في قوله تعالى (على ما كذبوا) مصدرية (وأوذوا) عطف على (كذبوا)
أي فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إياهم . والايذاء فعل الأذى وهو
ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل^(١) . وقد أودى الرسول ﷺ بضروب
من الايذاء كما أودى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم وأفعالهم .
واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أي صبروا على التكذيب وما
قارنه من الايذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . وإنجائنا إياهم
هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسليية بأنه
سينصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة
البعثة . وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر . فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر . إذا تساوت
بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر . وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد
على العزيز القدير تشهر بعظمة شأنه . وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسوله
﴿ ولا تبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسول بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو
جسمه أو تبعائه دنيوا كان أو أخرويا . يقال أذى بالشيء (كرضي) أذى وتأذى
والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا
منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصادر لا أذى
ولم يذكر الايذاء الذي هو المصدر القياسي لا أذى فنقل عبارته الفيروز آبادي في
قاموسه وزاد «ولا تقل إيذاء» على كونه قال قيل ذلك : والأذى كغني الشديد
التأذى ويخفف والشديد الايذاء ، ضدا . وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهري
ثم قال : قال ابن بري صوابه أذى إيذاء ، فأما أذى فصدر أذى وكذلك آذاه
وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن بري وتعقب غيره من العلماء والمفسرين
للقاموس في نفيه وقولهم ان الايذاء مسموع مقيس ثم ذكر ان شيخه قال انه لم يجد
كلمة الايذاء في كلام العرب بعد استقرار نظمهم ونثرهم . ولكن المثبت مقدم
والاستقرار غير مسلم

هو توعدده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (١٧١:٣٧) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون) — اقرأ الآيات الى آخر السورة ، فتفي جنس المبدل لكلمات الله مثبتة لكلمته في نصر المرسلين بالدليل — أي إن ذلك النصر قد سبقته كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لا بد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الاخبار وإشياء الاحكام . كما سيأتي في تفسير (ونمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا الى الاسم الاجل الاعظم تشعر بعلّة القطع بأنه لا مبدل لها ، لان المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ، وتبديل الاقوال والكلمات نوعان — تبديل ذاتها يجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم) وتبديل مدلولها ومضمونها كنعم نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون ان الله أن يبدل ما شاء من كلماته ، وإنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشمل النفي في الآية . فان قيل لهم : قد يشمل ما هو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق (ما يبدل القول لدي) — قالوا ان النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لانسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر

﴿ ولقد جاءك من نبي المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيّد لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبي المرسلين في ذلك ، أو ولقد جاءك ما ذكر — أو ذلك الذي أشير اليه — من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبي الخبر أو ذو الشأن من الاخبار لا كل خبر . وقد روي أن الانعام نزات بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبي أرسمت في المصحف الامام بياء هكذا (نبي) والياء كرمي للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

٣٨٠ تفسير كبر وأعرض واستطاع وابتغى الشيء [التفسير : ج ٧]

بالمهزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل فبثهم، وكان ينطق بها من لا يهمز
ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر
فقال (٤٠ : ٥١) انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد)
وقال (٣٠ : ٤٥) ولقد أرسلنا من قبلك رسلا الى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من
الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) وهي نص في تعاليل النصر بالايان.
ولسكتائره، كثير آمن الذين يدعون الايمان في هذه القرون الاخيرة غير منصورين،
فلا بد أن يكونوا في دعوى الايمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين ،
ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولسننهم في أسباب النصر غير متبعين ، وان الله لا يخلف وعده
ولا يبطل سننه ، وانما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله واعلاء كلمته ،
ويتحرى الحق والعدل في حربه لا الظالم الباغي على ذي الحق والعدل من خلقه ، يدل على
ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢ : ٣٧) أذن للذين يقاتلون
بأنهم ظلموا - الى قوله - واينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز) فأما الرسل
الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين ، وبالحق والعدل معتصمين ،
والله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقال في سورة القتال (٤٧ : ٨)
يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت قدمكم) والايمان سبب حقيقي من
أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الاخرى ، فليس النصر به
من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل باهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر
زائد على تأثير الايمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس
وعروض أسباب اليأس ، ومن كان حظه من صفات الايمان ولو ازمه أكبر ، كان الى
نيل النصر أقرب ، اذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن
النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير
وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهارس أجزاء التفسير ومجلدات المنار)

﴿ وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقاً في الارض أو
سلماً في السماء فتأتهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فاتهم
بها . يقال كبر على فلان الامر أي عظم عنده وشق عليه وقعه . والاعراض التولي

والانصراف عن الشيء، رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بدنه عند توليه عن الشيء، واستدباره له، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله، والابتغاء طلب ما في طلبه كافة وشقة أو تجاوز المعتمد أو للاعتدال، أو طلب غايات الأمور وأعاليلها، لانه افتعال من البغي وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق. ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال، والنفق السرب في الأرض، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج، كناقباء اليربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها اذا دخل عليه من غيره ما يخافه، والسلم المرقاة مشتق من السلامة، قال الزجاج لانه الذي يسلك الى مصعدك. وتذكيره أفصح من تأنيته وانما يؤنث بمعنى الآلة، وأتى بكان فعلاً للشرط ايبقى الشرط على الماضي ولا ينقلب مستقبلاً كما قالوا، فان «إن» لا تقلب «كان» مستقبلاً لقوة دلالة على الماضي. والنحوي يؤول مثل هذا التركيب بنحو: وان تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم. وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي ﷺ وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم، وأسفاً وحزناً على إصرارهم على غوايتهم، وتألماً من كفرهم وأذيتهم، ولكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد رسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وذاهم الدال عليه ما قبله، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجابتهم الى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك، فقال له: وإن كان شأنك معهم انه كبر عليك إعراضهم عن الايمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه - ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت ان إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حجبتهم، ويكشف شبهتهم، فيعتصمون بعروة الايمان، عن بيئة ملزمة وبرهان، فان استطعت أن تبغني لنفسك نفقا كائناً في الأرض - أو معناه تطلبه في الأرض - فتذهب في أعماقها، أو سلماً في جوف السماء

ترقى عليه الى ما فوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فانت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الارض ، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠) وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - الى قوله - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا (قل سبحان ربي ! هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) أي وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا ، لان الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كاتمادة والاستطاعة ، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى . والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الاتيان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغا السبل اليها في الارض ولا في السماء ، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعله بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم ، ولأن من سنته أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم - وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة -

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أي ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كالملائكة ، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار ، باختلاف العلوم والافكار والاخلاق والعادات ، كما اقتضته حكمته في خلق الناس ، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف والثقات في الاستعداد ، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار ، فاذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع ، وأنه لا تبدل لخلق الله ، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه ، الذين يتمنون ما يرونه حسنا ونايما ، وإن كان حصوله ممتنعا ، لكونه مخالفا لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الالهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيبا . لان المخلوق لا يحيط بكل شيء ، وإنما يذم الانسان بجهل ما يجب عليه ، ثم بجهل ما ينبغي له ويعد كلالا في حقه ، اذا لم يكن معذورا في جهله . قال تعالى في الفقراء المتعفين (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فوصف الجاهل

[الانعام. ص ٦] الفرق بين نهي النبي ونوح عن الجهل، وبين الاجابة والاستجابة ٣٨٣

هنا غير ذم ، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته ، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبياناته ، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الالهي لا يكون جمل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به ، إذ لا يذم الانسان الا بما يقصر في تحصيله وكسبه ، وقد أمر الله تعالى رسوله بان يسأله زيادة العلم ، وكان يزيده كل يوم علماً وكلاماً بتزليل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا ينتضي ذلك الذم قبل هذه الزيادة وإنما الذي يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاة انه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني أعظك أن تكون من الجاهلين) أي بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين ، وإنما اقترن النهي هنا بالوعظ لان عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ما ليس له به علم اعتماداً على استنشاط اجتهادي غير صحيح ، ورحمة خاتم الرسل ﷺ كانت أعم وأشمل ، وغاية ما تشير اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله فاكتفى في ارشاده بالنهي ، وحسن في ارشاد نوح التصريح بالوعظ

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنْ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجم الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك ، ولا أن يلجئهم اليه إلقاء بالآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بان يكونوا متفاوتين في الاستعداد ، عاملين بالاختيار ، فمنهم من يختار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستحب العمى على الهدى ، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الاولين هم الذين ينظرون في الآيات ، ويعقلون ما يسمعون من البيّنات ، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الاموات ، فقال عز وجل

(إنما يستجيب الذين يسمعون) يقال أجاب الدعوة إذا أتى ما دعي إليه من قول أو عمل، وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه إليه، ويقال: استجاب له، وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه، وكذا استجابته: نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه وداع دعا يامن يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذلك مجيب قالوا إن الاستجابة بمعنى الإجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الإجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيو له لكن عبر به عن الإجابة لقلّة انفكاكها منها وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به، وحقيقة الجواب والإجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص المحبوب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعي، أي وصول ما سأله إليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي التهيو للجواب أو للإجابة أي المستلزم للشروع والمضي فيها عند الامكان وغايته الإجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناهما ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الإجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الإجابة بالقول كقولك نعم وبلي وليك ذلك ذلك، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيو والاستعداد له - ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح) فهو قد نزل في نهيو المؤمنين للقتال في حمراء الأسد بعد أحد - أو بالفعل التدريجي، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدريج وشواهد كثيرة، والاستجابة من الله القادر على كل شيء إنما يعبر بها في الأمور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدريج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ما وعد به المؤمنين في الآخرة، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولي الألباب (٣ - ١٩٤) فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة تثبتهم كما في سورة الأنفال (٨-٩-١٢) ومن ذلك استجابته لأيوب وذو النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الأنبياء (٢١ : ٨٢ - ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدريج في الاستقبال،

(الانعام . ص ٦) اعجاز القرآن في مفردات الفاظه . السمع على ثلاث مراتب ٣٨٥

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملائه (١٠ : ٨٩) قد أجيب
دعوتكما) فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت
بصيغة الماضي للايذان بتحقيق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبته وانتهى أمرها
وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة
الحكاية لغير عن اعطائهما ماسألا بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذي
النون وزكريا (فاستجبنا له) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام
الالهي المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجملة
وعلمه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات البينات . هذا
تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل ان الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة
تدل على القبول . ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول

والسمع والسمع يطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام
وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة
الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن
لم يسمع ، ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة
وأبعد عن قصد المباغة من قول الشاعر :

خُلقوا وما خلقوا لمكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع

الكلام فلا فائدة له الا فاهمه ، وفهمه لا فائدة له الا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق

القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى

في عدة آيات منها قوله فيهما معا (٢٧ : ٨٢) انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم

الدعاء اذا ولوا مدبرين) والآية التي تفسرها من هذا القبيل

فمعنى صدر الآية : انما يستجيب لك أيها الرسول - أو الله ورسوله - الذين

يسمعون كلام الله الداعي اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويدعون لما

عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا

« الجزء السابع »

« ٤٩ »

« تفسير القرآن الحكيم »

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجامدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والارواح ، الذين هم أعداء عن الاتقاء من موتى الجسوم والابدان

(والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون) أي وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع ، يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم الملائكة اليه فينالون ما استحقوه من الجزاء . فأصل البعث في اللغة إثارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب ، يقال بعثت البعير أي أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه : ويرجعون مبني للمفعول من الرجم ، ورجع حاء لازما ومتعديا يقال رجم فلان رجوعا ، أي انصرف ورجعته رجعا ، ومنه (قال رب ارجعون اعلمي عمل صالحا) وأرجعته لغة هذيل

فالظاهر مما تقدم ان المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون في الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة لداعى الايمان. أي والذين لا ترجى استجابتهم لامهم كالموتى لا يسمعون السماع الباطن يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون اليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس في استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل ان لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعرض بالايحاء إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على احياء الموتى وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف

(وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه) أي وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يجحدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أي الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخالفة لذنه تعالى في خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطا لا يماننا به ؟ وقيل ان مرادهم آية ملاحظة إلى الايمان ، والالغاء اضطرار لا اختيار ، فلا يوجه اليه الطلب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أي قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وانما ينزلها اذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا اذا تعلقت شهوتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فان اجابة المعاندين الى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الامم سبباً للهداية ، وقد مضت سنته تعالى في الاقوام ، بأن يعاقب المعجزين لمرسل بذلك بعذاب الاستئصال ، فتنزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سنته في خلقه ، ولا انك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، باجابة المعاندين منها الى ما اقترحوا عليك لاظهار عجزك ، ولا يعلمون أيضاً أن اجابة اقتراح واحد يؤدي الى اقتراحات كثيرة لاحد لها ، ولا فائدة منها . وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدي إلى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح . ومن قال انهم اقترحوا آية ملجئة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة قرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف من الانزال ، والباقون بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو التكثير ، وقال المفسرون ان معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزل ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار اليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها ما لا يكون الا بالتدرج وهي المشار اليها بقراءة الجمهور . ولا ينافي افراد الآية هنا طلب بعضهم اعدة آيات اذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح بلفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً

هذا وان بعض الكفار ، وبعض الشاكين والمشككين في الاسلام ، يقولون لو أن محمداً ﷺ أوتي آية بينة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرة الله على تنزيل الآية ونفي العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطله لحقية طلبهم . واليك الجواب عن هذه الشبهة :
إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ﷺ على نبوته هي القرآن ، واسمها الآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتهداهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

٢٨٨ كون القرآن أدل على النبوة من عصى موسى ونحوها [التفسير : ج ٧]

عليهم أيضاً ببعض ما شتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . ومما نزل في ذلك قبل سورة الانعام فاكتمفي فيها الاحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ٢٩: ٤٧ وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا الا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك ، اذا لا رتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا الا الظالمون ٥٠ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل انما الآيات عند الله وانا انا نذير مبين ٥١ أولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ ان في ذلك لرحمة وذكري لقوم يؤمنون (فالقرآن في جملة آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كزالت الآيات الكونية كعصا موسى مثلاً ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية ، لان موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق الى الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً من بلغائهم ، أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى ، وهي غير معجزة في نفسها ، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الارض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآيات الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشبهه بكثير من الامور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره ، ولذلك اختلف علماء المعقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية . وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشراع أن من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم أو أمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لانه تكلم بالزيف . فالآيات الكونية اذا لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين .

وأما طلبهم للآية أو الآيات ، مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز

الرسول ، لا كونه هو الدليل الذي يروونه موصلا الى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله في هذه السورة (٧ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا الا سحر مبين) وقال في أول سورة القمر (وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) وأكثرهم يقول مثل هذا في كل آية كونية عن اعتقاد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التي اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها المؤمنون إيمانا ، والجاحدون عنادا وطغيانا ، وقد سبق لنا بحث في هذه المسألة من قبل وسيجيء ما يقتضي العودة اليها بعد .

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنمِّئَ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ
(٣٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّوا وَبُكِّمُوا فِي أَذُنِهِمْ ، مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

ان هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتعمتان له ، فانه بين في الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركي مكة جحدوا بآيات الله جمود عناد لا تكذيب ، وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها . بعد هذا بين في هاتين الآيتين أنواعا من آياته تعالى في أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا في ظلمات جهلهم حتى كانوا لم يروها ولم يسمعوا بها وذكر الرازي في وجه النظم ومناسبة الآية الاولى لما قبلها وجهين (الاول) أنه تعالى بين في الآية الاولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لفعالها ولاظهارها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لاجرم ما اظهرها ، وهذا الجواب انما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الامر كذلك وقرره بأن قال (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا نمم أمثالكم)

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم، وذلك كالأسر المشاهدة المحسوس
فاذا كانت آثار عنايته واصله إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات
القاهرة مصلحة للمكافئين لافعلها ولاظهرها، ولامتنع أن يمتنع بها، مع ما ظهر أنه لم
يبتخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم
يظهر تلك المعجزات لان إظهارها يبتخل بمصالح المكافئين، فهذا هو وجه النظم والمناسبة
بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم (الوجه الثاني في كيفية النظم) قال القاضي إنه
تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون، بين أيضاً بعده
بقوله (وما من دابة...) في أنهم يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو
حاصل في حق الناس فهو أيضاً حاصل في حق البهائم. اهـ بنصه

والقاري يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة
ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الأول الذي اعتمده الرازي من كبار
مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة
دون الأشعرية في رعاية مصلحة المكافئين في أحكام الباري تعالى وأفعاله المتعلقة
بشؤونهم والامام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً
ما يردّها أو يرد مآني عليها، والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة
لا ريب فيها وإن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم أن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى
وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك، ونقل المخالف لا يعتد به كما قال
الفقهاء، وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما يتعلق به من الأفعال المطردة
إنها واجبة له عليه، لانه سبحانه هو الأعلى فلا يعلو عليه شيء في شيء، ومذهب
الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك
بأمراض الأطفال والبهائم، وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا، وقد أشار الرازي
بقوله «ويتفضل عليهم بذلك» إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب إطراده،
فهو مما يجوز في حقه لا مما يجب في حقه تعالى

وقال أبو السعود في أول تفسير الآية: كلام مستأنف مسوق لبيان كمال
قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالدليل على أنه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه وتقل الآلوسي مثله عن الطبرسي ، وقد أخذ أبو السعود من البيضاوي

(وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) (الدابة) ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والديب المشي الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو ، و(الطائر) كل ذي جناح يسبح في الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب (والأمم) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الأحياء ، وهذا أحد معاني اللفظ . وقال الراغب : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إمادين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً ، وجمعهما أمم . اه وذكر بعده الآية وكان ينبغي أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة

والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التي تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التي تسبح في الهواء إلا وهي أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوي ، تقول طائر الحمام وطائر النحل ، ودابة الخمر ودابة الأرض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم ، وناهيك بوصف الدابة بكونها في الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان في وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق المجاز ، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا
ولا خيال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهي عطف الطائر على الدابة إذ هي من الدب الذي هو المشي الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذي يشبه الطيران وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهي تصوير هيئة الطيران الغريبة الدالة على قدرة الباري وحكمته لذهن السامع والقاري ، وهو حسن لا ينافي ما تقدم ولا تراحم بين النكت المتفقة ، ولا بين الحكم المؤتلفة ، ويرى الكثيرون أنه لا مانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو الدلالة في سياق النفي

على استغراق الافراد ، وإنما أخبر عنها بالامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف إلى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزات السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الاسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ولمثل هذا المعنى خص دواب الارض بالذكر لأنها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المماثلة ، دون دواب الاجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلننا وجودها في قوله (٢٧: ٤٢) ومن آياته خلق السموات والارض وما بث فيها من دابة وهو على جميعهم اذا يشاء قدير) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والارض فكان الاعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث في سعة العلم بالهيئة الفلكية ، وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب (كالريخ) فيه ماء ونبات ، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالانسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة (المرقب - التلسكوب) من الجداول المنظمة والخلاجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا وتوصف أنواع الحيوان بأنها أتم أمثالنا إلى البحث في طبائع الاحياء انزاداد علما بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد بآياته فيها إباناً وحكمة وحضارة وكلاً ، ونعتبر بحال المكذبين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئاً ، فكانوا أضل من جميع أنواره التي لا تنجلي على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه

وقد اختلف المفسرون في وجه المماثلة بين الدواب والطير وبين الانسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى (إلا أتم أمثالكم) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة : الطير أمة والانسان أمة والجن أمة - وعن السدي : خلق

أمثالكم . فالأولان على ان المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز به بعض الانواع والاصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات ، والثالث على أن المماثلة في أصل الخلق ، أي كونها مخلوقة مثلنا ، ويتبع ذلك ما يلزمه من حكمة الله وتدبيره فينا وفيها . ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله فقالوا انها عاقلة ومكلفة وإن لها رسلا منها . وقيل ان المماثلة احصاء الكتاب لجميع الاحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالإنسان ، وقيل انها بحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا . واختار الرازي انها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظم ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ الآية قال : ما في الارض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبع نباح الكلب ومنهم من يتطوَّس (أي يتزين) كفعل الطاروس ، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو ألقى اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجليه وألغ فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك - ثم قال - فاعلم يا أخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذر والاحتراز اهـ . وهذا القول - اذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الانسان والحيوان - لا يصح أن يكون هو المراد من الآية وإن جعل الخطاب بها للمشركين خاصة ، لان السياق هنا ليس لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله (أو أهلك كلالاً نعم بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) وقوله (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كلالاً نعم بل هم أضل سبيلاً)

والمختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا الى أن انواع الحيوان أمم أمثال الناس ، ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصل الى ذلك كما قلنا آنفاً ، وللمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء الى بعضها ويجوز أن يهتدي غيرهم الى غير ما اهتدوا اليه ، ولا سيما في هذا العصر الذي كثرت فيه الاختصاصيون في

كل علم وفن، وتيسرت فيه أسباب البحث. اذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين
 تربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطيور والسمك، فالعلماء
 الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائرها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها
 قد وصلوا الى علم جم ووقفوا على أسرار شريفة. ومما ثبت من مشاهة النمل للناس
 أنه يغزو بعضه بعضا. وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه
 وغير ذلك. وقد صارت أمم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان
 فاذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضه منها تحرم على
 الناس صيده. ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روي أن النبي ﷺ كان أحب أن
 تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب
 الضالة. بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال «لولا ان الكلاب أمة من الأمم
 لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الاسود البهم» رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه
 الترمذي عن عبيد الله بن مغفل. وعمل قتل الكلب الاسود البهم في حديث
 آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان، أي ضارمؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم
 الخبيث من الانس والجان والحيواز، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن
 سبب هذا الحديث فلم يعرف فقال المنصور: لانه ينبج الضيف ويروع السائل
 ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ التفريط في الامر التقصير فيه وتضييعه حتى
 يفوت - كما في الصحاح - ويقال فرطه وفرط فيه كما في القاموس واسان العرب.
 ومنه قول صخر الغي * وذلك بزى فلن أفرطه * البر هنا السلاح. ويقال فرط
 فلانا - اذا تركه وتقدمه. روي عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب،
 وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته، وقالوا انه اللوح المحفوظ، وهو خالق من
 عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام
 المعبر عنه بالسنن الالهية، ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في
 آيتي الرعد والزخرف - بالعلم والآهي المحيط بكل شيء، شبه بالكتاب بكونه ثابتا
 لا ينسى، وقال بعضهم ان المراد بالكتاب هنا القرآن، ولا يصح أن يكون القرآن
 أم الكتاب لان أم الكتاب شامل له وغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه.

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) ومعنى الجملة : ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإهمالاً بل أحصينا فيه كل شيء ، أو جعلناه تبياناً لكل شيء . فاذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ فلا ستغراق على ظاهره ، وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله [من شيء] - الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب وهو الهداية ، لان العموم في كل شيء بحسبه . أي ما تركنا في الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لاجلها إلا وقد بيناه فيه ، وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للانسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المادي والعقلي ، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد اليه هنا من علم الحيوان ، الذي يهدي إلى كمال المعرفة والايان ، وقد بينا وجه اشتغال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء . وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس . وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع اليها من شاء .

ومن الناس من قال ان القرآن قد حوى علوم الاكوان كلها ، وان الشيخ محيي الدين ابن العربي وقع عن حمارة فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله الا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة . وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين ، ولا يقبله أحد من الناس الا من يرون أن كل ما كتبه الميتون في كتبهم حق ، وان كان لا يقبله عقل ، ولا يهدي اليه نقل ، ولا تدل عليه اللغة . بل قال أئمة السلف ان القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ، وانما أثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالا على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملا على جميع فروعها جزئياتها ، ولا يخرج شيء من الدين عنها . وان قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسيح الهند أحمد القادياني على

ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم انه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر. وكله لغو وهذيان، ومن أغرب زعمه ان اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد ﷺ واسم الرحيم دليل على بعثته هو

﴿ ثم الى ربهم يحشرون ﴾ أي ثم يبعث أولئك الامم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين الى ربهم المالك لا مرهم لا الى غيره فيحاسب كلا على ما فعل ، ويقتص للمظلوم ممن ظلم ، وانما حسن عود ضميري الغيبة في ربهم وفي يحشرون الى الدواب والطير والناس جميعا لانه خير من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الاشرف ، واذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين الى الدواب والطير، ونكتة جعلها من ضمائر العقلاء، حيثئذ تشبيه أممها بأمم البشر وذلك اجراء لها مجرى العقلاء . ويؤيد حشر تلك الامم كلها قوله تعالى (واذا الوحوش حشرت) وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير ان رسول الله ﷺ رأى عنزين ينتطحان فقال « يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان ؟ - قال لا . قال - امكن الله يدري وسيعضي بينهما » وفي رواية « أتدرون فيم انتطحتا ؟ » قلنا لا . وزاد في رواية ابن جرير : عن أبي ذر : ولقد تركنا رسول الله ﷺ وما بقلب طائر جناحيه الا ذكر لنا منه علما . والحديث مروي من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسموا . وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة في الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفا

وروى البيهقي في شعب الايمان والخطيب في تالي التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبي زيادة البكري قال : دخلت على ابني بشر المازنيين صاحبي رسول الله ﷺ فقلت يرحمك الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها بالاجام فهل سمعتما من رسول الله ﷺ في ذلك شيئا ؟ فقالا : لا ، قال عبيد الله فنادتني امرأة من الداخل فقالت يا هذا ان الله يقول في كتابه (وما من دابة في الارض ولا طائر ...) الآية . فقالا هذه أختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله ﷺ - فهذه الصحابة استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وانه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم اليه جميعا .

ويؤيده ماورد في ذلك من الاحاديث كحديث « مامن انسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها الا سأل الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكلها ، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه . وحديث « ان الله كتب الاحسان على كل شيء ، فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليجحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً ، وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية ان الله يحشر هذه الامم يوم القيامة ويقتص لبعضها من بعض حتى يقتص للجماعاء من ذات القرن . وفي رواية للجماء من القرناء . وغلط الآلوسي فعزاه الى حديث الصحيحين ، ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً « لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجمعاء من الشاة القرناء » . وتقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب اعادة الحيوان كالانسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فاذا كان الألم بفعل الله أو بشره كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم الى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعني بالحشر الموت . قال السيد الآلوسي : مراده رضي الله تعالى عنه - على ما قيل - ان قوله سبحانه (ثم الى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته »^(١) فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان الى آخر وتعديته بالي تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضاً نقلاً من الدنيا الى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشر ان جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعلمه بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال

(١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعاً بلفظ « اذا مات أحدكم فقد قامت قيامته »

ولكنه اشتهر على الالسنه باللفظ الذي ذكره الآلوسي

الراغب اخراج الجماعة عن مقرهم وازعاجهم الى الحرب ونحوها ، ففيه معنى الجمع لانه لا يطلق على الواحد . ومعنى الحشر بالموت سوق الاحياء اليه حتى يكون هو غايتهم . وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها ، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله : أيها القوم لا تحسبن الله غافلا عما تعملون ، أو أنه غير مجازيكم على ما تكسبون ، وكيف يغفل عن أعمالكم ، أو يترك مجازاتكم ، وهو غير غافل عن عمل شيء . دب على الارض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناسا مجنسة وأصنافا مصنعة ، تعرف كما تعرفون ، وتتصرف فيما سخرت كما تتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم انه تعالى ذكره محيتها ، ثم منشورها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضيع حفظ البهائم والدواب في الارض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها ، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم حازاها على ما سلف منها في دار البلاء ، أخرى أن لا يضيع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيمجازيكم على جميعها ان خيراً فخييراً وان شراً فشرّاً ، اذ كان قد خصكم من نعمه ووسطاءكم من فضله مالا يعم غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق ، وبمعرفة واجبه عليكم أولى ، لما اعطاكم من العقل الذي به بين الاشياء تميزون ، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ

❖ مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ❖

الاستدلال بها على التناسخ

قال الا لوسي بعد تفسير الآية : هذا ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشرعية من أهل التناسخ ان هذه الآية داليل عليه لانه سبحانه قال (وما من دابة) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة ^(١) أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الواسطة بين الفعل والقوة .

(١) الصحيح الفصيح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو
انتزاع المطلوب، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد

هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

[قال] ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوسا ناطقة كما
لافراد الانسان واليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الاسلاميين وأورد الشعراني
في (الجواهر والدرر) لذلك أداة غير ماذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما
هاجر وتعرض كل من الانصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوهافانها
مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة
مأمورة ولا يعقل الامر الا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفسا كذلك ثبت
للغير إذ لا قائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع، والعناكب
واحتياها لصيد الذباب، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد
بعضهم دليلا لذلك أيضا الفملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله
تعالى لنا عنها مما لا يهتدي الى مافيه الا العالمون، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد
فعله قبل، فان ذلك لا يكون الا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة،
وعدم اقتراس الاسد للملم مثلا صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة
الحسن وهو من شأن ذوى النفوس

القول تكليف البهائم

[قال] وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه علي الخواص
قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا
يشعر المحجوبون. ثم قال: ويؤيده قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير)
حيث نكر سبحانه وتعالى الامة والنذير وهم من جملة الامم، ونقل عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما في الامم فينا (?) حتى أن فيهم ابن عباس
مثلي، وذكر في الاجوبة المرضية أن فيهم أنبياء، وفي الجواهر أنه يجوز أن
يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم من جنسهم^(١) وحكى شيخه عن

• • • رد القول بتكليف البهائم وعقلها القول بحياة كل موجود (التفسير. ج ٧)

بعضهم أنه قال ان تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالانعام في قوله سبحانه وتعالى (انهم إلا كالانعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى^(١) حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لابي المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل اليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وان كانت متقلة في شؤونها تنتقل الشؤون الالهية لانها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الانعام لانهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطلب الخروج عنه، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

[قال] ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره وعلى اكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب الى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لأصل له والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

القول بأن كل موجود حي

[قال] وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا دراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون في ذلك الى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وينحو ذلك من الآيات والاختبار

والذي ذهب اليه الاكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لا قالي ونظير ذلك * شكا الى جلي طول السرى * و * امتلاً الحوض وقال قطي * وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالي كتسبيح الحصى في كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم، وحسبه أن يكون كالدون البهائم، أي أضل منهم

أما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تنوع، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدنا، وعدم اقتراض الاسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطعم ما يلهه، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن اقتراضه، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده. وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترى بعض الحيوانات. (قال) وقد أطالوا الكلام في هذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الانسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان. والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لاجل، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

(قال) وأما أن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتي بكفر من قال به. وأما أن الجمادات حية مدركة وأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اهـ

نقول: أما مذهب التناسخ، فهو من الاساطير الخرافية، التي ولدتها الخيالات الشعرية، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها.

وأما قول من قال ان للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفوس الانسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعي هذا ويثبت دعواه؟ ولا ينكر من له أدنى إنعام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراك الناس ولكنها تنحصر في مناط وضيقة جداً لأنها متعلقة بحفظ حياته الفردية والنوعية وهي محدودة ضيقة. ولعلنا نفصل القول فيها في تفسير آية أخرى، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراداه، وإنما كان استعداد العلم غير محدود بمحد، لانه خلق لحياة غير محدودة بمحد، وهي حياة الآخرة، ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثه رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل، وقوله

تعالى (وان من أمة إلا خلا فيها نذير) نزن في سياق الكلام عن البشر وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، وعن بعض الطبيعيين والكجوايين ، ولم عليه دلائل علمية ونظرية ، ويتوقف بيان ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالغذائي والنمو والتولد والموت ، وفي تلك الجمادات ولا سيما الاجسام المتبلورة شيء من ذلك ، وكان شيخنا الاستاذ الامام يعتقد ان الحياة مبثثة في العالم كآء ، واملنا نعود الى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت اليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا تكذيب جحود واستكبار ، أو تكذيب جحود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء ، هم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، وبكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعوم اليه الرسول ، متسكعون - أو حال كونهم متسكعين خابطين - في تلك الظلمات الخالكة - ظلمة الشرك والوثنية ، وظلمة تقاليد الجاهلية ، وظلمة كهرياء العصبية ، وظلمة الجهل والامية ، - ظلمات بعضها فوق بعض ، لا ينفذ منها اليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطها ، ولا يرون منها جها ، وذلك ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الافراد وفساد تربية المجموع ، ولكل سيرة غاية تنتهي اليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته

﴿ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ بِضَالَّةٍ ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله باضلاله بضلاله كما أضل هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم في آيات الله تعالى الدالة على حقيقة ما جاء به رسول الله ﷺ ، وإنما اضلاله إياهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائرهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، وإن ظهر له ان الحق معه ، وأن يعرض المقلد عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدهم وإثبات خلافها ، مادام مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها ، وليس معنى ذلك أن يخلق الله تعالى الضلال لمن شاء . إضلاله خلقاً ، ويجعله له غريزة وطبعاً ، ولا أن يبلجه اليه إلقاءً ، ويكرهه عليه إكراهاً ، فيكون اعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر كحركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أي ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه ، ولا ينجو تاركه ، بأن يوفقه لاستعمال سمعه ، وبصره وعقله في آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالا يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى في الارتباط بين الاعمال البدنية ، والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقا كما خلق روحه وبدنه ولا انه يجبره عليها فيلصق به كارها غير مختار ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الاضلال انما تتعلق بأصحاب الاعمال الكسيبة التي هي الضلال أو سبب الضلال ومشية الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) وقال تعالى (ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) وقال (وما يضل به إلا الفاسقين) كما قال (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور) فالجمع بين الآيات هو الموافق لمطالع البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والخبرية والاشعرية ، فليس الانسان خاتما لأفعال نفسه ، مستقلا بها دون مشيئة خاتمه وسننه في خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الايمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم في أبدانهم ، وأعمال معدم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا تغلو في التنزيه والحكمة الالهية غلوأ نجعل به ضلال من ضل واقعا بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة في الخلق كله ، ولا تغلو في المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية في بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون في الآخرة كما قال في آية أخرى (١٧ : ٩٧) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصما) قال وان المراد بالاضلال اضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل المتقين على صراط يوصل إلى الجنة ، ويرد هذا التأويل ورود الآية في وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق اقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضي اخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى (صم وبكم في الظلمات) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة (٢: ١٧٠ صم بكم عمي) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء (١٧: ٩٧) التي ذكرت آتيا ، وعطف الثانية على الاولى هنا دون قوله (في الظلمات) الذي هو في معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاما في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمهما وتركه فيما بعدهما للإيحاء إلى أنه كاف للاعراض عن الحق ، والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آية البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصفة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد - والاولى منهما في المحتوم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم من المسافقين وغيرهم ، والثانية في المقلدين الجامدين وكل منهما لا يستمع ندعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوك في قلبه ويجول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المرئية في نفسه ولا في الآفاق فكأنه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي نفسرها فهي في مشركي مكة ولم يكونوا كاهن من المحتوم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم ، ولأمن المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الالهية المبرزة والمكونة ، بل كان منهم الحامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم (وإذا تتلى عليه آياتنا إلى مستكبرا كأن لم يسمعهما كأن في أذنيه وقرا) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عنادا ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منها لبيان أن كلا منها خابط في الظلمات المشتركة كظلمتي الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر ، فبعض المقلدين غير مستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمين

كل منهما فريقان (الاول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بغضالهم ومشغبة للداعي اليه (وقالوا لانسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أو لأن رؤسائهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعتهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع . (الثاني) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتمونها أو يجحدون بها كبرا وعنادا ، لا تكذيبا له ولا إكذابا ، كأنهم قريبا في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالكم اعدم استنادهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الاول أيضا - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول ﷺ وصفاته القدسية ، وقد كانت شماته الشريفة المرصية ، وروحانيته التي هي أقوى من البكم بأية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها إلى الإيمان ، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يجيشه لأعرابي السام الفطرة ممتحنا أو معاديا فاداراه من وقال ما هذا وجه كذاب . ودخل عليه رحل فأخذته رعدة شديدة من مهابة فقال له ﷺ « هون عليك فاني لست بذاك ولا جبارا إنما أنا ابن امرأة من قريش أنا كل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من تقسيم قوله تعالى في سورة بونس (١٠ : ٤٢) ومنهم من يستمعون اليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٣٣ ، ومنهم من ينظر اليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا تقسيم ولا معنى مادامت عليه آيتنا بقرة من ارادة جمل تلك الصفات ثلاث الحائلات جميع طرق الهداية ونما تعيدان هذا المعنى تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكثرون عمي هائير في الظلمات على نحوهم (٥٧ : ٢٠) ومنهم من يؤمنين والمؤمنات يسمى نذرهم بين أيديهم وبآذانهم) فلا يرون اعذارهم الموصلة إلى الجنة عند ما يساق أهلها إلى ياريكون بكم يوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها، ويكونون صاملاً يسمعون شيئاً يسرهم، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشري المعفرة من ربهم. ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والمعنى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون وتأمل كيف بدأ بند كرا الصم في سياق الكلام عن دعوة الاسلام وبيان اعراضهم عن قبولها، وبدأ بند كرا العمي في سياق الكلام عن الحشر، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر، وكما غاص غائص في بحارها استفاد شيئاً جديداً من فرائد الدرر، فلا تنفذ عجائب إعجاز مبانيه، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه.

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَيْتَكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْأَيْمِ أَنْ يَخْلَعُوا أَسْمَاءَ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا ، وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ، حَتَّى إِذَا فَرَغُوا مِنْ مَا اتَّخَذُوا خِذْلَهُمْ بِغَتَّةٍ فَأَنذَرْتَهُمْ مُبِلْسُونَ (٤٥) فَقَالُوا سَاعَ دَايِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَإِنَّا لَنَحْمُدُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يوجهه إلى المشركين مذكراً إيائهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض شاغل يفسد أذهانهم ومخيلاتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء،

حتى إذا ما نزل بهم ما لا يطاق من اللاأواء ، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء ، دعوا الله وحده مخلصين له الدين [لئن أبغيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين] وضل عنهم ما كانوا يدعون من الاصنام والوثان ، وما وضعت رمزا له من ملك أو انسان ، لان هذا دعاء القلب لادعاء اللسان — ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أعم الناس وأعم الحيوان ، وحال من فسدت قوائم الفطرية من الناس ، ولذلك قفي عليه ذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس ، وقبل أن يحيط بهم اليأس ، فالتلأم بالسراء والنعماء ، بعد البأساء والضراء ، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر ، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر . قال تعالى :

﴿ قل أرأيتم إن آاكم عذاب الله أو أتكم الساعة غير الله تدعون إن كنتم صادقين ﴾ قوله تعالى (أرأيتمكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى [أخبروني] والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكد به الضمير لا محل له وتغيير حر كته باختلاف المحطوب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطلوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير . وأقول ان هذه الصيغة [أرأيتمكم] في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرأيتم هذا الذي كرمتم علي) الخ وإيسر في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاما محذوفا . قل اليساوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمتم علي بأمرني بالسجود له لم كرمته علي ؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاما مبتدأ

وقد استعمل رأيتم وأرأيتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥ : ٢٣ أرأيتم من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا ؟) وقوله (٤٦ : ٣ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة . ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥ أرأيتم ان متعناهم

سنين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون) و مثلها آيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملائكة. فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه، قال القاضي البيضاوي في (أرايتكم) استفهام وتعجيب. وقال الراغب في مفرداته بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرية بهذا اللفظ: كل ذلك فيه معنى التنبيه. وقد سدد كل منها وقارب. والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن [أرايتكم]، [أرايتكم] استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي عنى العلم، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد، لما يذكر بعده من نبر غريب أو عجيب، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة، وتدحض الشبهة، ولولا أن الاستفهام للتقرير، لما كان لقول الجمهور أنه بمعنى طلب الأخبار وجه وجيه. والمفعول الأول لأرايت أو أرايتكم التي تلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسدد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين

والمعنى: قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرايتكم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون — أو أرايتكم ما تدعون من دون الله — أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك — إن أتاكم عذاب الله الذي نزل عن كان من أقوام الرسل قبلكم، كالريح الصرصر العاتية، والصاعقة أو الرحمة القاضية، ومياه الطوفان المفرقة، وحرارة الظلة المحرقة، أو أتاكم الساعة بقدومات أهوالها، أو ما يلي البعث من خزبها ونكاتها، أغير الله في هذه الحالة تدعون؟ أم إلى غيره فيها تحارون؟ إن كنتم صادقين في دعواكم الوهية هؤلاء الشرطاء. ليس اتخذتموهم أولياء، وزعمتم أنهم فيكم شفعا. أو إن كان من شأنكم صدق وأخبروني أعير الله تدعون إذا أرايتكم أحد هذين الأمرين اللذين يملكون دونها الأمرين؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقدره أخبروني إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه أخصون غير الله بالدعاء، كما هو شأنكم وقت الرخاء؟ أم تخصصونه وحده بالدعاء وتندسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يصل عنكم من ترجون من الدنيا، ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم فقال

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسئون ما نشر كون ﴾ أي لا تدعون في تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصصونه وحده بالدعاء ، فيكشف أي يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء ، لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسئون ما نشر كون به الآن من الشفعاء والانداد لان الفزع اليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الاسباب مركز في فطرة البشر ، تتبعث اليه بذاتها كما تتبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً الا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طينته ، حتى كان كالاعجم ، لا يفهم ولا يفهم ، وانما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية ، فانهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسواثب ويبيحون بعض الخبائث كالبيته والدم المسفوح ، فيجرون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرمان من ذلك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الانداد والاولياء والشفعاء الذين يتوجهون اليهم كما يتوجهون إلى الله وبحبونهم كحب الله ، ذلك الحب الذي منشؤ التقديس واعتقاد القدرة على النعم ودفع الضر من غير طريق الاسباب . فانهم عند الشدة ينسئون الله ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات: أسفلها وأعرقها في الجهل أن يعتقد في شيء من المخلوقات أنه هو الاله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه اليه ويدعوه ويتصرع اليه حتى عند اشتداد البأس بايما متضرعا ، لان غريزة الايمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده في هذا المحرق أو هذه المخلوقات كما لقي عن قومه وهو لا يفكر في كون ذلك حقاً ولا غير معقول ، ريلي هذه الدرجة أن يعتقد أن الاله نفسه قد حل في بعض المخلوقات. رأسد بها تشل لروح في البدن وتديره فيكونان بذلك شيئاً واحداً. والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة في قالب من النظريات المرافية ، مزينة بملي وحلل من التخيلات الشعرية ، وذلك ساذجة عفر من الفلسفة الجدلية عطر من المزيينات الخيالية . ويشتركان في أن متعلميها يهدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه أنمر عاوخنية حتى عند اشتداد الكرب والبأس

ووراءهما الدرجة الثالثة التي هي أرقى درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، القادر على كل شيء، المتصرف في كل شيء، ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقربونهم إليه زاني ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطي وينفع، ويضر وينفع، ويغفر ويرحم، ويوجد ويعدم وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركي قرش، فقد حكي الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقرون بأنه هو الخالق لكل شيء الذي بيده ملكوت كل شيء وهو يمجى ولا يمار عليه، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء (ما عبدتهم إلا يقربونا إلى الله زاني * هؤلاء شعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم وبعضهم ولأجلها، كان دعاؤهم وتعاظيهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا. ولما كانوا عندهم غير مستقنين بذلك من دون الله، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سمووا شركاء لله.

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء، ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتدبيره، خاضعون لسنة وتقديره، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون تصرفهم فيها، وإن شعاة الآخرة لله وحده، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء، ممن يشاء، ممن ارتضى. ومن دلائل ذلك قوله تعالى لحاتم رسله (ليس لك من الأمر شيء) - قل ان الامر كله لله - قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله - انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء - قل اني لا أملك لكم ضرا ولا رشداً * قل اني ان يجيرني من الله أحد وان أجد من دونه ملتحداً * الا بلاغا من الله ورسالاته.. قل لله الشعاة جميعاً - من ذا الذي يشفع عنده الا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خافهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون (الح

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وأما هي تقاليد

موروثه كان أولئك الأذكياء. جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو مادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى في قوله (٢٩: ٦٥) فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم بشركون) وقوله (٣١ : ٣١) إذا غشيهم موج كظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور) ومثلها في سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء (١٧ . ٦٧) وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاهم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً) فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو معنى الآية التي نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة فقد ذكر في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لا عيبتها عن قلوبهم وخواطرم كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة المنسي بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال (الأول) قال ابن عباس المراد تترك كون الأصنام ولا تدعئهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع (الثاني) قال الزجاج يجوز أن يكون المعنى انكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه قال : يعرضون عنه أعراض الناسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئاً في الآية عن ابن عباس ولا الحسن ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخافتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى (وما دعاء الكافرين إلا في ضلال) وأجيب بأن ماضت به سنته تعالى في الأمم وما دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لأعلى عدم جوازه وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول أنه يكشف ذلك ان شاء ، لان مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأهوال الساعة وهما الدعاءان اللذان لا تتعلق قدر المخلوقين الموهوبة لهم من الله تعالى شيء من أمرهما لأنهما فوق الأسباب التي سخرها الله تعالى لخلقهم ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لانه ينافي حكمته

٤١٢ معنى البأس والبؤس والبأساء والضراء ومقابلهن [التفسير ج ٧]

وتقديره الذي جرت به سنته في الامم، ويمكن أن يجاب أيضا بان المراد باتيان عذاب الله ظهور اماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أى الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ، والايان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال الى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الخلقوم من المحتضر، وقيل ان بعض كروب الساعة تكشف حتى عن الدفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لا يصلح جوابا لانه لا يكون بدعائهم

ومن مباحث اختلاف الاداء في القراءة أن نافعا قرأ - أرايت وأرايتم - بكاف وبغير كاف في جميع القرآن لتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والالف ، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باثباتها ، وهي لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني اسرائيل) أصلها : أسأل . ومنها في الشعر * ان لم أقاتل قالسوني برقعا * أصله فأبسوني

(ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون) أقسم الله تعالى لرسوله ﷺ أنه أرسل رسلا قبله الى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصرارا على الظلم فأرغمهم بدعوة الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الاولياء والانداد ، وأما تلك الامم فلم لمن الشدائد قلوبهم ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم

الاحذ بالبأساء والضراء عبارة عن ازالها منهم ، وأخذ لشيء بطلاق على حوزة وتحصيله بالتناول والملك أو الاستيلاء والقهر وقد بسند هذا الى الاسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالأثم - فأخذهم الطوفان - فأخذهم العذاب - فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة ... الرجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمثقة ، والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقررة والشجاعة ، والبؤس والخضوع والقررة كذا في لسان العرب وقال الرابع البؤس والبأساء الشدة والمكروه الا أن البؤس في الهزيمة والحرب أضر والبأس والبأساء في النكابة وأورد الشواهد على ذلك . والضراء فعلا من ضر - وهو ضد النعم وتطلق على السنة أي اجذب والاذى وسوء الحال حسيا كان أو معنويا - كانسراء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعاء ، وأما الضر فيقابلة النعم ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضراء بالاسقام والعلل العارضة في الاجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والاقوال في الكلمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - ان البأساء ما يقع في الخارج من الامور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فان وقعها أليم شديد على من أصيدوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضراء فهي كل ما يؤلم النفس ألماً شديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضرراء ، وقالوا انهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع إظهار انضراعة بتكاف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع

ومعنى الآية: نقسم اننا قد أرسلنا رسلاً الى أمم من قبلك فدعوهم الى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضرراء ليكون ذلك مبدءاً لهم للايمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأحلاقهم ، من التضرع والجوار بالدعاء لهم ، إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجم المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الاوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الاصنام ، ولكن من الناس من يصل الى غاية من الشرك والفسق ، لا يزيلها بأس ولا يزلزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم العبر . وكان أولئك الاقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم

﴿ فلولاً إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتحضيض بمعنى هلاً ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلاً تضرعوا خاشعين لنا نائبين إلينا ، عندما جاءهم البئس من عذابنا ، فرأوا بوادره ، وحذروا أو آخروه ، انكشفه عنهم ، قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أقسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آباؤهم

وأجدادهم، وتقبيح الطاعة والالتقياد الى رجل منهم لا مزية له عليهم. وقد فصلناه القول من قبل في تزيين أعمال الناس اليهم وما ينسب منها الى الشيطان لقبحه، وما ينسب الى الله تعالى لانه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عبادته، وما يحسن إسناده الى المجهول، فبراجم في تفسير (زين للناس حب الشهوات) من جزء التفسير الثالث (ص ٢٣٨)

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذروهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمثني في عدم الاعتبار والاتعاظ به لاصرارهم على كفرهم، وجودهم على تقليد من قبلهم. بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق وورخاء العيش وصحة الاجسام، والأمن على الأنفس والاموال، كما قال تعالى في قوم موسى (٧: ١٦٨) وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) ولم يتربوا بالنعم، ولا شكروا المدعم، بل أفادتهم النعم فرحاً واطراء، كما أفادتهم الشدائد قسوة واشراً ﴿ حتى اذا فرحوا بما أوتوا ﴾ منها، وفستقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿ خذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بهذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذ فجأهم على غرة من غير سبق أمارة ولا امهال للاستعداد أو للهرب، فاذا هم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة، أو هالكون منقطعة حجبهم. والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة، والتحير والدهشة، وانقطاع الحجة، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم، واستشهدوا له بقول العجاج:

يا صاح هل تعرف رسماً مُكرساً قال نعم أعرفه، وأبلساً

ولقولهم: أبلست الناقة اذا لم ترغ من شدة الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفعل. يقال ضبعت الناقة ضبعاً وضبعة (من باب فرح)

والآية تفيد أن البأساء والضراء، وما يقابلهما من السراء والنعماء، مما يتربى ويتهدب به الموفقون من الناس، وإلا كانت النعم أشد وبالا عليهم من الزعم، وهذا ثابت بالاختيار، فلا خلاف في ان الشدائد مصلحة للفساد، وأجدد الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مروي عا في صحيح مـ لم « عجا لامر المؤمن ان أمره كله له خير وايس ذلك لاحد إلا للمؤمن ، ان أصابته سراء شكر فكان خيراً له . وان أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد يدأوجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهك بعض ما روي في ذلك من الآثار ، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية : « قال الحسن البصري من وسم الله عليه فلم ير أنه يمكر به ولا رأي له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له ولا رأي له ثم قرأ (وما نذكرها به فتحاً عليهم أبواب كل شيء) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة . أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوما قط إلا عند سكرتهم وغررتهم ونعمتهم فلا فمروا بالله فانه لا يغتر بالله . لا لقوم العاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضاً . وقال مالك عن الزهري (تتحنأ عليهم أبواب كل شيء) قال رخاء الدنيا وسرورها ، وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن عيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري ^(١) عن حرملة بن عمران التميمي بن عتبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ قال « اذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج » ^(٢) ثم تلا رسول الله ﷺ (فلما نسوا ما ذكروا به) الآية ورواه ابن حريز وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به . وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ كان يقول « إذا أراد الله قوم اقطاناً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون) » كما قال (فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) ورواه أحمد وغيره « اهـ

(١) رشدين بوزن غسيلين وهو ضعيف سيء الحظ

(٢) لفظ الجامع الصغير « اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب وهو مقيم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاه الى احمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

٤١٦ قطع دابر الظالمين وظهور الحق على الباطل [التفسير : ج /]

وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الاعراف ٩٣.٧ و٩٨ وغيرها مما في معناها ومن مباحث اللفظ النحوية ان إذا من قوله (فاذا هم مبلسون) هي التي يـحـوـنـها الفجائية لا فادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين ، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها ، على أن المعاء وحدها تفيد التعذيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل ، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » وبين « فاذا هم مبلسون » عظيم ، لا يخفي على ذي ذوق سليم ، فذاك خبر مجرد ، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد مجدد

(فقطم دابر القوم الذين ظلموا) أي فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد ، كنى عن ذلك فقطم دابرهم وهو آخر القوم الذي يكون في أدارهم ، وقبل دابرهم أصلهم وهو مروي عن السدي من المفسرين والاصمعي من نقلة اللغة ، والاول أظهر ، والمعنى على القواين واحد ، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للشعار بعلة الاهلاك وسببه وهو الظالم ، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق

(والحمد لله رب العالمين) أي والثناء الحسن في ذلك الذي جرى من نصر الله تعالى لرسوله باظهار حججهم ، وأصدق نذرهم ، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الارض من شرهم وظلمهم ، - ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لا مورد لهم المقيم لأمر اجتماعهم ، بحكمته البالغة ، وسننه العادلة . فهذه الجملة بيار للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده ، وإرشاد لعباده المؤمنين ، يذكركم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين ، وقطع دابر الظالمين المفسدين ، وحمده في عاقبة كل أمر ، وخاتمة كل عمل . كما قال في عباده المتقين (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) وسواء كان ذلك الأمر الذي تم من السراء أو الضراء . فان للمتقين في كل منها عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

ان القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كاقول فيما قبلها سواء، فهي ضرب من ضروب الدعوة الى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج، قال تعالى ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتهم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم، وأعماكم فذهب بأبصاركم، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم، فأصبحتم لا تسمعون قولاً ولا تبصرون طريقاً، ولا تعقلون نفعاً ولا ضرراً، ولا تدركون حقاً ولا باطلاً — من إله غير الله يأتاكم بذلك، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أي لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة لقدروا على ذلك، وإذا كنتم تعلمون أنهم لا يقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لا يكون الا للاله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرَفُ الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أي انظر كيف تنوع الحجج والبيانات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا، فيذنبوا ويرجعوا، ثم هم يعرضون عنها، ويتجنبون التأمل فيها، يقال صدف عن الشيء صدفاً وصدوقاً إذا عرض اعراضاً شديداً، قيل انه مأخوذ من صدفة الجبل أي جانبه ومنقطعه . والعطف بهم يفيد الاستبعاد لان تصريح الآيات والدلائل

(تفسير القرآن الحكيم) (٥٣) (الجزء السابع)

٤١٨ عذاب الاستئصال بالظالمين . وظيفة الرسل والجزاء [التفسير: ج ٧]

حبيب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويلي في أوائلها الكلام في اعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلا

﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أوجهرة هل هلك إلا القوم الظالمون ﴾ أي قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الظالمين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم - أو أخبروني عن مصيركم - إن أتاكم عذاب الله الذي مضت سنته في الأولين ، بإزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومهاجناً لكم - أو إتيان مباغتة - فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمارة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً - أو إتيان جهرة - بحيث ترون مباديه ومقدماته أبصاركم ، هل هلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحماً دأبوا، إذ مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين ، فكانه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجنائكم عليها . وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذي يكون عاماً يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التي تحمل بالأمم من جراء ظلمهم وفجورهم الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى تفشي الأمراض أو المجاعات فيهم فتكفوا في تفسير الآية تكلفاً يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافي الحصر لأنه يكون عذاباً في الظاهر فقط وأما في الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظالمين في الآية غير الحق الرازي والطبرسي . ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل في قوله تعالى

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أي تلك سنتنا في إهلاك المكذبين للرسل: ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد في الأرض بالجزاء السيئ الذي يستحقونه ﴿ من آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أي فلا خوف

(الانعام سر ٦) المصلحون لا خوف عليهم ، لا حزن والمكذبون يعذبون ٤١٩

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فانهم لان الله تعالى يقيمهم من كل فرع [لا يحزنهم الفرع الا كبر وتنقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون] وهم الذين قال فيهم (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) ولك أن تقول إن هؤلاء الكلمة لا يحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فانهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح كمرت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الاسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فالإيمان بالله يعصمهم من أرهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملاً بقوله عز وجل (٢١: ٥٧) ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور)

﴿ والذين كذبوا بآياتنا يصيبهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أي والذين تذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، ف هؤلاء قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الإيمان والفسق يقابل الإصلاح ، وإن كان أعم منه في اللغة والاصطلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم

والفسق باليد وما يدرك به ، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضرر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن بعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه الى سبب السوء والالام ، وقد أسند الى ما يسر في مقابلة إسناده إلى ما يسوء في قوله تعالى (٣ : ١٢٠) إن تمسكم حسنة فتسوم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى (١٩: ٧٠) ان الانسان خلق هلو عا ٢٠ اذامسه الشر جزوعا ٢١ واذا مسه الخير منوعا ٢٢ (الا المصلين) وذكر مس الضر في اواخر سورة يونس (١٠: ١٠٧) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد في القرآن بمعنى المس باليد الا في قوله تعالى (٨٢: ٥٦) لا يمسسه الا المطهرون (أي القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

(٥٠) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ، إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (٥١) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُبْخَشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥٢) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٣) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا، أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ؟

ان الآيات الاربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة^(١) الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الاعمال وقد جاءت الآيتان الاوليان من هذه الآيات الاربع بعد من مفضلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

(١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة في الاصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها بالازوم

(الانعام . ص ٦) نفي الرسول التصرف في الكون وعلم الغيب عن نفسه ٤٢١

آله ، وإزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء في الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذي يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيذاً وبياناً وتفصيلاً .
وذهب الرازي إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله (٣٨) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي تتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾
أي قل أيها الرسول الذي لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لا هم — وإن قالوا تعجزاً — يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولاً إلا أن يخرج من حقيقة البشرية وبصير إلهي أقادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالمًا بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد إليه أمر تبليغها — أو بصير ملكاً من الملائكة في متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أمر الرسالة في خيالهم ينافي البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم — قل لهؤلاء : لا أقول لكم عندي خزائن الله أتصرف وأخزنه وحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون المخلوقات بمعنى الخزونات فالحزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه (والله خزائن السموات والأرض) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ومكنه من التصرف فيه والمتصرف بما يعطي من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزائنه فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع العالمين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد في دائرة ارتباط الأسباب بالمسيبات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤته ولم يصل إليه استعداد ، فالتصرف المطلق في كل شيء ، إنما هو لله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول — المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه - قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف في المخلوقات بالاسباب فضلاً عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه، وجعلوه شرطاً للإيمان له، كتفجير الينابيع والانهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها، واسقاط السماء عليهم كسفاً، والاتيان بالله والملائكة قبلاً، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الاسراء، وغيرها

بدأ بنفي القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم باقدارهم على أسبابه. وثني بنفي علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال «ولا أعلم الغيب» أي ولا أقول لكم أني أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تخلق مستعدة لأدراكه ولا لطرق الاستدلال عليه، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كالم الآخرة، فالغيب من جنس المعلومات كجزائن الله من جنس الممدورات، يراد بهما ما يختص بالله تعالى فلم يكن عباده من علمه والتصرف فيه، أي لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الاسباب الموصلة إلى ذلك.

والغيب قسمان غيب حقيقي مطلق وهو ما عاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقولون عروجاً (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) وغيب انضائي وهو ما غاب علمه عن بعض المخوفين دون بعض كإلهي يعلم الملائكة من أمر عالمهم وعمره ولا يعلم البشر مثلاً، وأما ما يعلمه بعض البتير بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها، ولا يعلمه غيرهم لحماهم تلك الاسباب أو عجزهم عن استعمالها، فلا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله، وهذه الاسباب منها ما هو علمي كالدلالات السلبية والعلمية، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس، ويصبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالالوف من الاعوام، ومنها ما هو عملي كالتلغراف الهوائي أو اللاسلكي الذي يعلم المرء به بعض ما يقع ما في أقاصي البلاد وأجواز البحار التي بينه وبينها ألوف من الأميال. ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراشة والالهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف لمواضع تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها الى حد العلم الذي يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بادرأكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء لجمامة التي كانت ترى على بعد عظيم مالا يراه غيرها، أو بقوة بعض المدرك العقلية كالعلماء الذين أشرنا اليهم آنفاً، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس الى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوي بغيرها من المدركات . وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال مسمى قوي يحصر هم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير (٩) ولوجهلناه ملكاً لخملاء رجلاً) من هذه السورة في هذا الجزء . كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة، ومن الناس من بعدها من خوارق العادات لخناء أسبابها عنه ، ويرده انها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختارين في الملل والنحل والاحلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربي ؛ ولكننا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا الآية التاسعة من هذه السورة

فان قيل قد علمنا ان الرسالة الالهية لا تتوقف على إقدار الرسول على تصرف في الخلق فان من غير طريق الاسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوع علمي تعليم وهي عباره عن بليغ ما علمه الله الرسول بوحيه اليه وليس من بهضه مما تغيير شيء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل . قال تعالى لحاتم رساله (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) وقال له انك لا همى من حبيت ولكن الله يهدي من يشاء) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لعماد نوح نبي الله في هداية ولده ، وابراهيم خليل الله في هداية أبيه آزره ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان أصل موضوعها رؤية للملائكة والتلقي عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالايان به اتباعاً للرسول ﷺ الذي رأي بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة لرسول عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن (٢٦: ٧٢) عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ٧٧

إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ٢٨ يعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الاعراف (١٨٨:٧) قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) ؟

قول (أولا) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافي لا الحقيقي المطلق الذي لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و (ثانيا) إن اظهاره تعالى إياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلا في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية اليه كما بعلم مما ورد في فقرات الوحي وهو مقتضى الاجماع على ان النبوة غير مكتسبة. نعم قد يكون توجه قلب الرسول الى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذي استشرف له وتوجه الى الله تعالى ليبينه له كما يرشد اليه قوله تعالى (٢ : ١٤٣) قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبيها ﷺ الملك على هيئته التي خلقه الله عليها مرتين ، هي خصوصية لا بعد مثلاً من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلاً بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبي أو صديق

فعلم مما قررناه ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما انهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهي منام يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية ، ولا أعطاهم إياه أيضاً على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذي هو موضوع الرسالة . ونفي ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الاله وهو أولى ويستلزم الاول - لأن كلاهما خاص بالاله الذي هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الالهية وحقيقة الرسالة إذ كانوا
يقترحون على الرسول من الاعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء
الاسباب ، ومن الاخبار بما يكون في مستقبل لزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم
الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سأله عن وقت الساعة وعن وقت نزول العذاب
الديوي بهم . وعن وقت نصر الله تعالى إياه عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب
وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في
المخلوقات ومن علم الغيب ، وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصا به عز
وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه ، فمن أين جاءت دعوى التصرف في الـكون وعلم
الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير
المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالاسباب والسنن الالهية
« والدعاء هو العبادة » كما صح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون ان
نفي النبي ﷺ هذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الالهية وبيان لكون ما اقترحوه
عليه ممالا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها
شعبة من الربوبية لا يزال منتشرا في أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن ،
المشركين بجند مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها ، الجاهلين بما أنزل لبيان
من توحيد الله تعالى وشؤون ربوبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل
ومن معنى الجزاء على العقائد والاعمال — دع مادون هذه الاصول الثلاثة من أمور
الدين — إذ ترى بعض هؤلاء المعدودين في عرف الناس من أتباع القرآن يدعون
التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفا

ومن ساءت البلاغة في قوله (ولا أقول لكم إني ملك) أنه أعاد فيه « لا أقول
لكم » ولم يدها في نفي علم الغيب ، ونكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في
خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى . وأما
نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لفادة ذلك ، كأنه قال انني لا ادعي صفات
الآله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله ، ولا ادعي أني ملك وهودون
ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر ، بل ادعيت

٤٢٦ عدم استواء الاعمى المقلد للبصير ذي الحجة [التفسير : ج ٧]

أني عبد الله ورسوله ، وإنما وظيفة العبد الطاعة ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله : ﴿ ان أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ أي ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحى إلي من أرساني من تبليغ دينه بالتبشير والانذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً — أي في الآيتين اللتين قبل هذه الآية

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوي الاعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين هل يستوي أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذي دعوتكم اليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد في ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آباءه وأجداده ، وذو البصيرة المهتدي اليه ، المستقيم في سيره عليه ، على بينة ورهان ، يجهل ما يرى القلب أوضح مما ترى العينان ؟ الاستفهام انكاري أي لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأن من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى النصلاء ، وكأن من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الانعام ، ولذلك قال مقرر عالم . (أفلا تتفكرون أي في ذلك فتميزوا بين ضلالة لشرك وهداية الاسلام ، وتفرقوا بين صفات الرب الاله وصفات الانسان ، وتعلقوا بحجة الرسالة مما في هذا القرآن ، من أنواع الهداية والمروءة ، وأنخبار الغيب الي لم يؤنها انس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والاسلوب البديع الذي لم يهدوه قبل الآن ، فتنى كان في قدرة مثلي شيء من ذلك ، ولقد اثبت فيكم عمرا من قبله يزيد على الاربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة ، هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين في هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بآبائهم ومشايخهم الغاهلين

ومن مباحث استنباط المذاهب في الآية أن المعزلة استدل بها على تفضيل الملائكة على الانبياء والرسل وناقشهم جمهور الاشاعرة في ذلك لمخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفي المسألة في تفسيره (الاشارات الالهية ، الى المباحث الاصولية) عند قوله « ولا أقول لكم اني ملاك » بقوله : يحتاج به من يرى الملائكة أفضل من الانبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره هنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل اليهم ملك ثم إن النبي ﷺ أقرهم على هذا الاعتقاد وقال أنا لا أدعي أنني ملك كما يعتقدون في الملك . بل أنا بشر أتبع ما يوحى الي وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللاخصم منع الاولى . اه كلام الطوفي ومراده بمنع الاولى منع المقدمة الاولى من القياس التي يسمونها الصغرى وهي أن النبي ﷺ أقرهم على التفضيل

وقرر الزمخشري ذلك في ضمن تفسير الآية فقال: أي لا أدعي ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهي قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وإني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أي لم أدع إلهية ولا ملكية لانه ليس بمد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعد ادعواى وتستنكرها وإنما أدعي ما كان مثله الكثير من البشر وهو النبوة اه وقال احمد بن المنير في تعليقه له « وهو ينبني على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الانبياء واعمرى إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهر الفرصة في الاستدلال بها» ثم ذكر أن الخائف أن يجعلها دأ على انكارهم الشؤون البشرية على الرسول كاكل الطعام المشي في الأسواق ، ان يقال انه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفصيلا ، وقد أراد ابن المنير باقاعدة المتقدمة له ما ذكره في تفسيره (ان يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون) وقد ذكرنا ملخص ما قرره الزمخشري فيها وما رد به عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس

وقال الرازي في ذلك قال الحاشي الآية دالة على أن الملك أفضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة فوق منزلي ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك ، قال انقاضي ان كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالاقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وان كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه

واختار أبو السعود وتبعه الآلوسي ما ذهب اليه ابن المنير من كون نفي دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشي في الاسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء . وكون هذا لا يقتضي التفضيل فيما هو محل النزاع . قال الآلوسي : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه عليه السلام من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله عليه السلام « لا تفضلوني على ابن متي » في رأي ، بل هو ليس بشيء . كما لا يخفى وقيل أن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اهـ

وما نقله الآلوسي عن القاضي زكريا لا بد أن يكون غير مانقه الرازي عن القاضي وإذا أطلق القاضي عند متكلمي الأشاعرة كالرازي ينصرف إلى أبي بكر الباقلاني ، والقاضي زكريا عند المتأخرين كالآلوسي هو زكريا الانصاري ، وقد علمت أن القاضي الذي ذكره الرازي جعل إرادة التواضع بنفي الملكية مقتضيا تفضيل الملك على الرسول وما نقله الآلوسي عن القاضي زكريا ضده

وقد ذكروا في هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الإلهية إلى نفي دعوى الملكية والانتقال في آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترتي وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع في موقعه الذي اقتضته البلاغة فإن مقام الاستنكاف يقتضي أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لئلا يكون ذكره لغواً ومقام نفي الادعاء يقتضي العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الإلهية قد يتجرأ على ما دونها ولا عكس أي أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالاولى هذا صفة مآلوه في هذه المسألة

والحق أن ظواهر القرآن الواردة في الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر وأهل لولا ذلك لما قال تعالى في بني آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) ل لقال على جميع من خلقنا ، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقربين أفضل من خواص الرسل ولا يتحتم أن يقتضي كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقد ينافية كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس في المسألة نص قاطع في المعنى الذي جعلوه محل الخلاف كما قلنا في تفسير آية النساء المشار

عليها هنا . وان نفي هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لا تستلزم أن يقدر على مالا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسب مالا يعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والاشاعة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الانبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما اتمموا من المشقة في سبيل الله ... والاولى أن يفرض هذا الامر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى

واستنبطوا من الآية أيضاً أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانها : قوله (ان أتبع الا ما وحي إلي) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكيم : —

(الحكم الاول) ان هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد ، بل جميع احكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى * إن هو الا وحي يوحى)

(الحكم الثاني) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لاحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوي الاعمى والبصير) وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى ، والعمل بالوحي يجري مجرى عمل البصير ، ثم قال (أفلا تتفكرون) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته والله أعلم اه كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأيد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذي بني عليه جل فقهاء أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير (السابع) عند الكلام على قوله تعالى (١٠٤:٥) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم نسؤكم (بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير (٣:٥) اليوم أكملت لكم دينكم) وتقول هنا

رداً على المسألتين ان الآية لا تدل على أن النبي ﷺ لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه يجب أن تكون بالنص ، فان هذه الآية مكية نزلت في أوائل الاسلام حيث لا حكومة للاسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الاسلامية قاصرة على أصول الدين وكتباته وهي التوحيد والرسالة والبعث والحراة ، والترغيب في الفصائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مثبتو الاجتهاد له ﷺ ان الله تعالى أذن له به عند الحاجة اليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (١٠٥ ٤) انا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) أي بما أراك فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً ، وبيننا في تفسيرها ان المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصاً في المنع ولا الاثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ تفسير) وبيننا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن إذ لم يقل أحد أن النبي ﷺ لم يسطو إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياما كثيرة ، وقد حكم ﷺ في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن . واذا كان حكمه ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الوحي مبنياً على اذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى اليه

وكذلك يقال في القياس : اذا ثبت الاذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله ﷺ يكون الحكم به اتباعاً للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى اليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفي الفارق هو القياس الصحيح الذي لا وجه للخلاف فيه — ومن العلماء من لا يسميه قياساً — وان قياس شبه ونحوه من الاقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حاجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المئة من سورة المائدة

﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلمهم يتقون ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الانذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم مالا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملكاً من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن زكى فأنما يتزكى نفسه) وقوله (انما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) أي وأنذر بما يوحى اليك جماعة المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر، والقعود على الله عز وجل، وما فيه من شدة الحساب، وما يتبعه من الجزاء على الاعمال، في يوم (لا يبع فيه ولا خلة ولا شفاعة) (يوم لا تأملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولي ينصره ، ولا شفيع يدفع عنه، إذ أمر النجاة متوقف على مرضاته عز وجل، فان هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداءً بانذارك ويتحروا ما يؤدي الى مرضاته ، لا يصددهم عن تقواه الاتكال على الاولياء ، ولا الاعتماد على الشفعاء ، لصحة توحيدهم ، وعلمهم ان الشفاعة لله جميعاً (ما من شفيع الا من بعد اذنه) (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وان نجاتهم وسعادتهم انما تكون بايمانهم واعمالهم ، وتزكيتهم لانفسهم ، لا بانتفاعهم بصلاح غيرهم ، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم ، كالمشركين وغيرهم من الكافرين الذين جهلوا ان مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكي النفس وطهارتها بالايمان الصحيح والاخلاق الكريمة، وما يلزمه من الاعمال الصالحة، التي يترتب عليها رضا الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر الى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملة الدين وكتيباته التي أشرنا اليها آنفاً . ونسجوه فسرهما الحافظ ابن كثير في تفسيره المأثور وهاك نص عبارته : أي وانذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم مشفقون، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب لهم ولا شفيع فيهم من عذابه إن أرادهم بهم ، لعلمهم يتقون ، أي أنذر هذا اليوم الذي لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلمهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملاً ينجيهم الله به يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فآية قد نزلت في انذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونّه ، وقديرو

أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتي بيان ذلك، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسري الخلف إلى تأويلها، وذهب بعضهم أنها لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين إنما تكون باذن الله لقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازي في وجه نزول الآية في المؤمنين، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت في الكفار وثانيهما أنها عامة . ومن المعلوم أن كل ما يتعلق بالكفار في هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وإنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم ، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لأهلهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والاصنام ، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ، إلا من شذ منهم فقال بالبعث ، ولا أذكر الآن أنه كان في مكة أحد منهم عند نزول السورة، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت في انذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعود تنطم في التأويل فذهب إلى أن الانذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثير في الجملة وهم المجوزون منهم للعشر على الوجه الآتي سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالأولين، أو في شفاعة الاصنام كالأخرين، أو مترددين فيهما معاً كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً، وأما المنكرون للحشر رأساً ، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الاصنام، فهم خارجون ممن أمر بانذارهم، وقد قيل هم المفرطون في الأعمال من المؤمنين، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سباقه، بل فيه ما يقتضي باستحالة صحته، كما ستقف عليه» - هذه عبارته - وقد جمل جملة (ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع) حالاً من ضمير (يحشروا) - قال - « والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم، ومن هذا اتضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي سواء تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل « ٥١ . وقد
لخص كلامه السيد الآلوسي في روح المعاني وقال « هو تحقيق لم أره لغيره وبصغر
لديه ما في التفسير الكبير ، ولعل ماروي عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت
عنها فتدبر » اه ومراده ماروي عن الحبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين .
ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميت تحقيقاً تنطع وتكلف
بعيد عن سباق الآية وسياقها ، ولولا إعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في حل تفسيرك
لما خفي عن ذهنك المير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم
الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة ، فجعل الانذار موجهاً الى من لا يكاد يوجد
أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توحيه
الانذار الى المؤمنين الى تخصيصه المفرطين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط
ولا مقصر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشمر ، فهم السابقون لاولون الذين شهد الله
تعالى لهم ، وأثبت في كتاب رضا عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر ﷺ بانذارهم
هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد
وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال . من الملائكة من
قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين
فقالوا يا محمد أَرْضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ نحن نكون
تبعاً لهؤلاء ، اطردهم عنك فلعلك ان طردتهم ان تتبعك . فانزل فيهم القرآن (وأنذر
به الذين يخانون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل
الى قوله (سبيل المجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن
ربيعه وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في أشراف
الكفار من بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا له : لو ان ابن أخيك طرد عنا هؤلاء
الاعبد فانهم عبيدنا وعسفاؤنا ^١ كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى
لاتباعنا اياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب :

(١) الاعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الاجير

لوفعلت يا رسول الله حتى تنظر ما يريدون بقولهم ، وما يصيرون اليه من أمرهم ،
فأنزل الله (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم - الى قوله - أليس الله
بأعلم بالشاكرين) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالم المولى أبي حذيفة وصبيعا
مولى أسيد ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي
وعمر بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباهم . ونزلت في أئمة
الكفر من قريش والموالي والخلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا) الآية -
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون
بآياتنا) الآية . هذا أقوى ما أورده السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في
لباب القول ، ولا ينابي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما
استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم ان كذا
نزل في كذا يصدق نزوله وحده ونزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة
لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) في عمر يدل
على أن نزولها كان بعد اعتذاره وان اعتذاره كان بعد نزول ما قبلها . ويعارض هذا
الظاهر ما ورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت
من هذه الرواية وما ورد في سبب نزول الآية أيضا وسيأتي قريبا . وحينئذ يقال إما
أن الزيادة غير مقولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم يرد الرواية من أصلها
مع أن في سندها من الممال ما فيه ^١ لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة
هو الواهم الذي لا مندوحة عنه والروايات فيه مبينة للأواقع يؤيد فيه بعضها بعضا
فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو بتحديث بعد اختلاط أو نحو
ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن "حجاج عن ابن جريح عن عكرمة
وذكره. فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريح
كان على فضله مدلسا وقد عمن هنا وعن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح
وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيصي الأعور ولكنه خلط أخيرا

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل ﷺ كانوا من تقدمه من
أخوانه الرسل ﷺ أكثرهم من الضعفاء الفقراء، وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من
الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين
إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين، بعدم رضائهم لأنفسهم
بمسأواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى في سورة
سبا (٣٤: ٣٤) وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون
٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين (وقال تعالى في سورة هود
ح ١١١) وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي (وقوله لهم (٢٨) وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم
ملاقو ربهم — إلى قوله — أفلا تذكرون) وقد حكى الله عن كفار قريش إنهم
قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام (١٠: ٤٦) لو كان خيراً ما سقمونا إليه (
وقال في شأنهم من سورة مريم (١٩: ٧٢) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين
كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً ٧٣) وكم أهلكنا قبلهم من
قرن هم أحسن أثاثاً ورثياً)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون
ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره، أو في عامة الاوقات لأنه يكنى بطرفي
الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً، إذا كان مداوماً عليه، وإذا أريد
بالغدو والعشي حقيقةً فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت في أول
الإسلام صلاتين إحداهما في الصباح والأخرى في المساء، وروي عن مجاهد أن
المراد صلاتا الصبح والعصر، والا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقي والصلاة والقرآن
المشتملين عليه. والغداة والغدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس،
والعشي آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزول. وقرأ ابن عامر
(بالغدوة) بضم الغين وفتح الواو، ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو
كالصلوة والزكاة، والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح
ما قبلها حسب القاعدة، واستعملت غدوة بالضم بالتونين وبغير التنوين كبكرة

٤٣٦ استعمال غدوة معرفة ونكرة واسم الجنس وعلم الجنس (التفسير ج ٧)

ومعرفة بالالف واللام كما نقل سيويه عن الخليل فاذا نونت قصد بها صباح يوم غير معين واذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الاكثر في استعمالها أن تكون بغير الالف واللام، وقد ظن أبو عبيد ان هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة ثبتت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في نخطته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل — وكذا المبرد — تعريفها عن العرب. والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة لعلية الجنسية وقيل لعلية الشخصية (١)

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به اليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عاياه ثواباً . ولا يتوقعون به من أحد مدحاً ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الاخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه ، كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه (انا نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) وكما قال في الاتقي الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا

(١) ذهب شيخنا في أعلام الاجناس الى ان أصلها أسماء اجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كاطلاق علم الشخص ، فسمي علماً باعتبار التشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لانه يصح اطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار التشخص ، سميت نحو هذا منه في طرابلس الشام وانه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى اليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسماً لجنس الاسد كلفظ الليث مثلاً ، وليس الآن اسماً لاسد معين اذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا اذا اطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين اذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل اليه كافتراس حيوان او انسان او لعب او صراع مما يسخر الناس له الاسود كغيرها من السباع ، وكذلك غدوة اذا استعملت في أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة . يقال أتيته غدوة فلم أجده — والمراد غدوة فلنهار الذي يتكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه ان كان ثم حكاية .

مرضيا لديه (وما لأحد عنده من نعمة تجزى * إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى *
ولسوف يرضى) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل
لأجله فيعتني باقتنائه ملا يعتني باقتنائه ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب
في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو
الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب إليه به ، وذلك أن الأعمال التي تعمل الملوك
والأمراء منها مالا يروونه التمتع كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة في
قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية اجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يروونه منها يعرضه
عليهم عمالهم وحجائهم ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،
ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتني به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل
له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعله بأنه
هو الذي سيرضه عليه ويلقاه به ، فيكون هم محصوراً في جعله مرضيا عنده
جديراً بقوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يفرك ما نخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا
لإبتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال في الجمع بين الأمرين
وأن العمل لأجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضا ، ولأثواب
من النظريات التي لا يسهل اثبات امكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر ما يعرض
لبعض الناس من الأحوال النفسية التي ينحصر تخيلهم فيها ، حتي يظنوا أنها
حقيقة ثابتة في نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى
كون العمل لها ، نعم ان من الواقع الذي لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من
عقاب النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة
الكمال الذي هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه
وتكاملها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه في دار كرامته ، وأعلى الثواب
رضوان الله تعالى وكلم العرفان والعلم به المعبر عنه في الأحاديث الشريفة برؤية
وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالي في باب
الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه في التفسير

﴿ما عليك من حسابهم من شيء، وما من حسابك عليهم من شيء، فتطردم﴾ أي ما عليك شيء، ما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لأعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية — كما تدل على ذلك جملة الموصول — والا فظاهر تأكيدهم النفي عمومهم، كما أنه ليس عليهم شيء، ما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك، فإن الطرد جزء وإنما يكون على عمل سيئ، يستوجبه ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيدا للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم، بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لأرجه الرسول، وحسابهم عليه تعالى لا عليهم، وإنما الرسول هداة معلمون، لأرباب ولا مسيطرون (٢١: ٨٨) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر) وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى، والمأثور عن النصاري أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلما، وإن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ. وأما أتباع نبينا ﷺ فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعا، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه ﷺ مساو في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب وبحل وبحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام، ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الابهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم، بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره ﷺ كوجوب قيام الليل عليه وكون ما يتركه صدقة للأمة لإثبات لذيقته، وكفالاته عدة أزواج من الأراامل أكثرهن مسنات يساري يدين وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الذكاء في كل ما يملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص ٣٧٠ ج ٤ تفسير ثم زدناها بياننا في المنار) وقبل أن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذ زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به ﷺ إلا لأنهم يجدون عنده رزقا وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم، فكان الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء، وإنما يرزقكم الله جميعا. وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والاول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، واذا صح ان كبراء المشركين طعنوا في ايمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب انهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول ﷺ وصد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والابعاد ، كما يصدون الاقوياء والكبراء ، باثارة الحمية والكبرياء ، فان كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فانما كان في أول العهد باسلامهم ، قبل أن كان ما كان من قننتهم ، فقد فتنهم بأنواع من العذاب ليرجعوا الى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكونون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو بوضعهم عراة الابدان على الرمل المحمي بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المتعلقة لعدم جواز الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخسري وغيره عطف الثاني على الاول ، وأورد عليه ايرادات أجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الاول جواب النهي والثاني معطوفا عليه ، وأوردوا عليه مالا يجاب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الاول - وهو الصحيح - : لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زمرةهم ، لان طردهم لا يكون حقاً وبدلاً إلا اذا كان جزاء على اساءتهم في الاعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، وانت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجري فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة الله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، فحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون) . فوجه السكون من الظالمين ان الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز لمن لا يملك الحكم لذاته « ان الحكم إلا لله » والله لم يفوض اليه هذا النوع منه ، ثم انه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لانهم أولى الناس بقربه ﷺ والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لانه ينافي مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلماً من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقل فتظلمهم أو فتكون ظلماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذ صرح فيها بأ^{صلى الله عليه وسلم} لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكاً ، وليس العرض منها التشديد في تنفير النبي ^{صلى الله عليه وسلم} عن طرد المؤمنين لأنه كان رضي بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه ^{صلى الله عليه وسلم} أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهي عن الاعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه بطلب العلم والهدى منه وهو ^{صلى الله عليه وسلم} متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك باقباله على ذلك الاعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروي أنها نزلت قبل سورة الانعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكورة باطلة ، وهي مارواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الاقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدوا رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي ^{صلى الله عليه وسلم} حقرهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن نجعل لنا منك مجلساً نعرف لنا به العرب فضلنا فان وفود العرب تأتيت فستحي أن ترائنا العرب مع هذه الاعبد فان نحن جئناك فأقمهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتاباً ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود في ناحية فنزل جبريل فقال (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الآية . فرمى رسول الله ^{صلى الله عليه وسلم} الصحيفة ثم دعانا فأنيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إirاده بسنده عند ابن أبي حاتم : ورواه ابن جرير من حديث اسباط به ، وهذا حديث غريب فان هذه الآية مكية والاقرع بن حابس وعيينة انما أسلما بعد الهجرة بدهر . اهـ وأقول ان هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الاقرع وعيينة . وظاهر ما في الاصابة أن الاقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده ما في السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس ، ولم يعرف الرجلان النبي ^{صلى الله عليه وسلم} قبل إسلامهما ولم يكونا من أشرف مكة بل كانا من جفافة الاعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

(الانعام ص ٦) معنى كون المؤمنين لا يمدحون حساب الرسل على شيء ٤٤١

على النبي ﷺ ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً ، وإنما كان في أواخر عمره ﷺ بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته ﷺ مثل هذا الطلب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس . وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى (وما من حسابك عليهم من شيء) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي ﷺ لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم ، وأن هذه الزيادة وإن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل . ويجاب على طريقتنا بأن طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما الآخر فكم من قوي حاسب ضعيفاً على عمل و جازاه عليه بالطرد وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه و طالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا أنه لاحق لأحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوي منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال قادراً لا يكون طرده إياه - إن وقع - الاظلماء ، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والارشاد أن يزداد فيه من الفوائد الاستطراذية ما يناسب المقام ، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها ، لأن هذا من حق ربهم وإلههم ، لا من حق رسولهم ، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه ، ولو شاء لفعل ، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض ، سواء في ذلك أئمتهم ورعيتهم ، فالامام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لاهل الحل والعقد من الامة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال ، وليس لاحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه ، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشريعة ذلك الرسول ، ولما نزلت سورة الانعام لم يكن المسلمون كذلك ، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعندنا ان المراد منه في الأصل خصوص العبادة والاخلاص فيها وهو محكم باق على عمومته ، وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة

الثانية الى الاولى: قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصديهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعاً، كانه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اه أي لا يؤاخذ أحد منكم بحساب الآخر، وقال أبو انسعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله المبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه ﷺ بنظمه في سلك مالا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم عليه السلام عليهم على طرق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الزمخشري غير حقيق بجلالة شأن التنزيل وتبعه الآلوسي كعادته ولم يعز الكلام اليه هنا، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل لانه على كونه هو المتبادر من الكلام - مبني على التأسيس، وبقائه محكماً لا يطراً عليه نسخ ولا تخصيص، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال الآلوسي: وتقديم خطابه ﷺ في الموضوعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر: وما عليهم من حسابك من شيء: بتقديم على ومجرد رها كما في الاول وقيل ان تقديم عليك في الجملة الاولى للتصدي الى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به ﷺ إذ هو الداعي إلى تصديده عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضوعين جاء على الاصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام، والاهم في الاول النفي وفي الثاني المنفي، أعني الأهم في كل موضع ما يتعلق به ﷺ لانه تعاليل لا انتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي، ولو كان الثاني تعاليلاً لعمل لهم لقال: وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك، وما شرحناه في تفسير الجملتين يغني عن التفصيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعهودة في الملل الاخرى وهي سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم ومحاسبتهم عليها، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرمان من حقوقه، ويجب في بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى لرئيس الديني بأعماله النفسية والبدنية ولرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصي، ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته،

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذي أوجبه طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونياتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته — دع حق طردهم من الدين — فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق؟ وبستهضم الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمات من بعض الدروس فضلا عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقي الدين والعلم الدقة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام لا لأجل الانتقام. وقد كان من هدي الرسول ﷺ بألف قلوب ضعفاء الألبان حتى بعد قوة الإسلام واعزازه، بل كان يعامل المساكين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملا بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر، وإن الله هو الذي يتولى السرائر، فأين هذا من طرد كلمة المؤمنين السابقين الأولين، الذين لم يكن لهم حظ دنيوي من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين؟

(وكذلك فتنا بعضهم بعض) أي ومثل ذلك الفتن — أي الابتلاء والاختبار العظيم، الذي دل عليه النظم الكريم، بمعونة وقائع الأحوال، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار، فتنا بعضهم بعض، أي جعلنا بحسب سنتنا في غرائز البشر وأحلافهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التي تلبس بها في العادة، كما يظهر للصانع حقيقة الذهب والفضة بفتنهما بالنار أو بعرضهما على الفتانة (حجر الصانع) (ليقولوا: أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) أي لينرتب على هذا المتن أن يقول المفتونون من الأقوياء المستكبرين: في شأن الضعفاء من المؤمنين،: أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالي والعقراء والمساكين من الله عليهم فخصم بهذه النعمة العظيمة من جعلتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن لا يقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للانكار والتعجب، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأنهم هم المفصلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة، والجاه والقوة، فلو كان هذا الدين خيرا لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء، قياسا على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم في قوله (٤٦: ١٠) وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه (وقوله ٤٣: ٣٠) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم (الخ قال المفسرون أي

٤٤٤ غرور الاقوياء والاغنياء. وقياسهم المستقل على الحاضر [التفسير : ج ٧]

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . — وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل — و اشواهد على هذا القياس الجملي كثيرة عنهم وعن غيرهم

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكل وجه لبنائه على احاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بن الله وزيادة نعمه أنعمهم الذين يقدرونها أقدرها ، ويعرفون حق المنعم بها ، ويشكرونهم له ، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتنال مرضاته . لا من سبق ! نعمه عليهم فكروا وابطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم ، ما كان أنعم به عليهم ، وبهذا مضت سنته في عبادته ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيتها ، بل تزداد وتضاعف له وإن كفر بها ، وإذا لما افتقر غني ، ولا ضعف قوي ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع الاختلاف هذا ، وهل تن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، أنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لدوائهم ، وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله (٤٩ : ٤١) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده لأحسنى) ونزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش (١٩ : ٧٧) أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً) أي في الآخرة . الآيات . وقال بعض المغرورين بهذا القياس

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابه الأمثال كمثل ذي الجنتين في سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الاسراء ، بقوله (١٧ : ٢٠) كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء .)

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال ، فيسلب

أولئك الأقوياء. ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء. من المؤمنين، فيكونوا هم الائمة الوارثين، لان الله تعالى وفقهم الايمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد (١٤ : ٩) وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد) وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهر إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإنا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى ان فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الاغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الامم القوية على الامم الضعيفة، جاهلين ان الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضي الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد. فرب غني شاكراً، ورب فقير صابر، وكما من منعم سلب النعمة بكفرها، وكما من محروم أوتي النعم بالاستعداد لشكرها، ثم زيدت بقدر شكره لها، وكما من قوي أضعفه الله بغيه، وكما من ذليل أعزه الله بإيمانه وعمله.

هذا وان ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله (فتننا بعضهم ببعض) فتننا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين — أي اختبرنا به حالهم في كون تركهم الايمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن التكبر والعلو في الارض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه، ومفهومه ان ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين انهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن لسانهم. وقد ورد في الاختبار العام قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٢٠) وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ؟) أي جعلنا كلاً منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقرة، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك — هذا يحنقر هذا ويبغي عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له. فاصبروا فانه لا يعلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى ان يجعلنا من الصابرين الشاكرين

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْآيَاتِ وَالنَّبَاتِ سَبِيلُ الْمَجْرِي

هاتان الآيتان تتمتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الارشاد السلبي والايجابي للرسول ﷺ في سياسته للامؤمنين فبعد أن نهاه ربه عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المنكرين من قومه وطعم ما في إقبالهم عليه وسماهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم - أمره بأن يلقاهم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والنبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الاولى من هاتين الآيتين . وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعونهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشرف الكفار إلى اقتراحهم وأنه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتذر بنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره ، وتقدم ان الرواية ضعيفة ، وان هذه الزيادة فيها غير مقبولة ، وان روايات نزول الانعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآيات في التفسير الكبير للرازي اشد شكال هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة لتفسير المأثور عن ما هان قال أتى قوم الى النبي ﷺ فقالوا إنا أصبنا ذنوباً عظيماً ، فمأرد عليهم شيئاً فانصرفوا فانزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأها عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ما هان لا يحتاج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي ﷺ تلاها على من سألوه عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لا في عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سألوه عن ذنوبهم كما في رواية ما هان - وان فرضنا صحة الروايتين - ولا فيمن نهي عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه ﷺ طردهم فيدخلون فيها بمعونة لسياق دخولا أوليا ، وهذا ما تفهمه عبارتها وما سواه فتكلف لتطبيقه على الروايات.

وبعد كثرة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما يبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هناك الذين كانوا يدخلون في الإسلام أنا بعد آن ، عن يد نبوة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال — كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحيانا لنكتة تقتضي ذلك — كإرادة تصوير ماضى كأنه واقع الآن ، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً بما يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قد يبدو به التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة للموصول ^(١) ويرجح الأصل هما تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، واثنانين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كمر حهود وعباد ، وإما كفر جهل وتقليد للآباء والاجداد ، وكان يدخل في الإسلام الأفراد بعد لامر د، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي ﷺ يكون نارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، ونارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبارهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز ، ونارة يحقرون شأنه بوجوده في عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

(١) مثال هذا قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) الآية أي الذين من شأنهم ذلك ، ومنه إذا رأيت الدين يدسون الدسائس ويلاقون الفتن بين الناس فاعرض عنهم ، وأمثلة الأولين كثيرة في كلام المفسرين وسراج الحديث وغيره

ولعلمهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به ، وكان ﷺ حربصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشده ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين لمقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين انذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرحى أن ينتفعوا بكل انذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والابكار ، بباعث الية الصحيحة والاحلاص ، ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الاولى التي أمره الله تعالى بها في قوله (٢٧: ١٨) واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطم من أغفلما قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعادين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله ﷺ إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيبون الرسول آناً بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله - وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحارلو اصددهم - فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لان الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الاسلام ، ومن عمل بعده سوءاً بجهالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلامة ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضاً يقال سلمه أي باراه وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل ما يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المشاركة وفي التحية معرفة ونكرة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل ان السلام تحية أهل الجنة يحجبهم بهار بهم
جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين
السلم والمسالمة (يأيتها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلفوا في هذا السلام هنا :
أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته اذا جاؤه إكراما
خاصا بهم مخالفا للأصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يلقي السلام ، أم هو تحية
منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إياها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم
من عقابه ، ففي عليه ببشارتهم بمغفرته ورحمته ؟ روي الاول عن عكرمة فهو خاص بمن
قال ان الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها ،
والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتملة على حجج الله وآياته في الانفس والافاق ،
وهذه الآية معطوفة على آية النهي (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الخ والآية التي
بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبرا . المشركين بضعفاء المؤمنين ورجبتهم في طردهم
وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة
من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء
ولا يوجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وان
في نظام الفطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم
من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحي الوهية ، لايات بينات على سعة الرحمة
الربانية ، وتربية عباده بها في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل
شيء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الاعراف .
وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال :

﴿ انه من عمل منكم سوء أجهالة ﴾ الخ . - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب
« أنه » بفتح الهزة وقرأ الباقون « إنه » بكسرها ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من
الرحمة أي بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج الى
معرفة بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ،
وأما سائر أنواعها ، وما هو احسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في النفس والآفاق وهو ما أشرنا اليه في تفسير كتابتها. وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف النحوي أو البياني ، كأنه قيل ماهذه الرحمة ؟ أو ما حظنا منها في أعمالنا ؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب ، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : انه - أي الحال والشأن - من عمل منكم عملاً سوءاً عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعته الى ذلك سوء كغضب شديد حمّله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلمة قادته الى انتهاك عرض ، ... - فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل انها الجهل الذي يقابله العلم لان كل من يعمل سوءاً لا بد أن يكون جاهلاً ، فلما أن يجهل ما فيه من القبح والضرر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهاباً مع الاماني واغتراراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري : كل من عمل معصية فهو جاهل وحاصل المعنى على القراءة الاولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل سوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية : ان سألتكم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب انه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك سوء بعد أن عمله شاعراً بقبحه ، نادماً عليه خائفاً من عاقبته ، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيء التأثير في النفس عملاً يضاده ويذهب بأثره من قلبه ، حتى يعود الى النفس زكاؤها وطهارتها وتصير كما كانت أهلاً لنظر الرب وقربه ﴿ فإنه غفور رحيم ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه . وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسس من آسسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغها لمن يدخلون فيه ليبتدوا بها ، حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن تزكية أنفسهم والمبادرة الى تطهيرها من افساد الذنوب لها ، الى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها ، تارة بالايجاز وتارة بالاطناب وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى (٤ : ١٦) انما التوبة على الله للذين يعملون سوءاً بجهالة ثم يتوبون من قريب

ـ الى قوله ـ ألبا) فيراجع في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ الى ٤٥٢ وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فان هذه المجادلات تصرف المشتغلين بها عن الموعدة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها

وقد فتح همزة «فانه» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع فانه قرأ بالكسر كباقي القراء . وأجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية وهي قراءة الاعرج والزهري وأبي عمرو الداني

﴿ وكذلك تفصل الآيات ﴾ أي وثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه تفصل الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يهتدى بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة، والموعدة والعبرة، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أي ولا حل أن يظهر بهما طريق المجرمين ، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وبعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل ، لرفع أي ولتظهر سبيل المجرمين وتعرف ـ والسبيل يؤنثه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل بالفتين ـ وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي ﷺ أي ولتستبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شيء منها، وقرأ الباقر ولتستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكير السبيل وتأنيها ومحجي . فعل الاستبانة لازما ومتعديا ، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استبنت الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أي عرفته بينا . وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغي للمخاطب بذلك أولا وبالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية بينة في نفسها يغفل الناس عنها (وكأين من آية في السموات والأرض يرون عليها وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى « ولتستبين » قيل انه عطف على علة محذوفة لقوله « تفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الاشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ما ذكر ، أي وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من الأحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواعظ والعبر ، ولأجل أن تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل انه علة لفعل مقدر هو عين المذكور ، أي ولاجل أن تستبين سبيل المجرمين تفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخافه هو سبيل المجرمين . لأن الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضا . وقال الزمخشري : ومثل ذلك التفصيل البين تفصل آيات القرآن ونلخصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجي إسلامه ، ومن يرى فيه أمانة القبول وهو الذي يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل في الإسلام إلا أنه لا يحفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ وبسرني أن هذا القول يؤيد ما قدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت إليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وأن ما قلته خير مما قاله والله الحمد : وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن مالا يخفى . وسيأتي مثل هذا التعبير في قوله تعالى من هذه السورة (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون) وقوله من سورة الاعراف (وكذلك تفصل الآيات واعلمهم يرجعون) ولا أذكر أن في القرآن غيرها

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنِّي عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله الى ما تقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين ، عاد الى تلقينه ما يحتاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصم البراهين ، فقال :

[الانعام.س.٦] دعاء غير الله ونهي الرسول عنه وكونه على بينة من ربه ٤٥٣

﴿قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله﴾ النهي الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى (ونهى النفس عن الهوى) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن مانعجز عن تيله بالاسباب المسخرة لنا لا نطلبه الا من الخالق المسخر للاسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أي غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله مادونهم من الاصنام والاثان التي لا علم لها ولا عمل وهذا النهي يصدق بنهي الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، وبنهى العقل والفطرة السليمة فإن النبي ﷺ كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركاً ولا جل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول

﴿قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين﴾ أي قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعون بها الهوى ، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى ، ولماذا؟ لأنني إن اتبعتها فقد ضللت ضلالاً أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء. فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى

﴿قل إني على بينة من ربي﴾ أي قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل ، والبينه كل ما يتبين به الحق ، من الحجج والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة الشهود بينة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبيانات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿وكذبتم به﴾ أي والحال أنكم كذبتم به أي بالقرآن الذي هو يتي من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بينة لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد بينة من البينات ، وإنما هو براية من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والاجداد ، فالكلام حجة مسكنة مبككة على ما قبلها من نفي عبادته ﷺ للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم بربي أي بآياته أو بدينه والأفان القوم كانوا يؤمنون بأمر الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التكذيب بالرب بأنخاذ شرك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيباً بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقر بهم إليه وبشفع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالالهية لا تكذيب بالربوبية

ولما ذكر بيته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقم عنها منهم السؤال وهي أن الله أنذرهم عذاباً يحل بهم إذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي ﷺ ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى في شؤون الإنسان ، فأمر

الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندي ما تستعجلون به ﴾ أي ليس عندي ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلي حتى تطالبوني به

وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أي ما الحكم في ذلك وفي غيره من التصرف في شؤون الأمم إلا لله وحده وله في ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله وآجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شيء عن أجله ولا يتأخر

(وكل شيء عنده بمقدار * ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى) ﴿ يقص الحق وهو خير

الفاصلين ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الاثر ، أي يقص على رسوله القصص الحق في جميع أخباره ووعدده ووعيده أو يتبع الحق ويصيبه في أقواله وأفعاله التي يتصرف بها في عبادته ، وقرأه الباقر « يقص » من القضاء وأصله يقضي بالياء فحذفت الياء في الخط كما حذفت في اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة في

المصحف الامام هكذا (نص) فاحتملت القراءتين، وحذف حرف المدا الذي يسقط من اللفظ معهود في المصحف ومنه (وما نحن الآيات والنذر * سندع الزبانية) ومعناه يقضي في أمر تم وغيره القضاء الحق، أو ينفذ الامر ويفصله بالحق، وهو خير الفاصلين في كل أمر، لانه الحكم العدل، المحيط علمه والنافذ حكمه في كل شيء. . وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة

﴿ قل لو ان عندي ما استعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم ﴾ أي قل أيها الرسول لهؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٣٢: ٨) اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم: «لو أن عندي ما استعجلون به» بأن كان مما جعله الله في مكنتي وتصرفي بقدرتي الكسبية أو يجعله آية خاصة بي «لقضي الامر بيني وبينكم» باهلاكي للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربي ويصدون الناس عني، فان الانسان خلق من عجل وانما استعجل انا باهلاك الظالمين منكم ما وعدني ربي من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير، وأنتم انما استعجلون الشر لا أنفسكم، وتقطعون عليها طريق الهداية بامهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء برجوعهم عنه الى الايمان والحق والعدل، وبين ألمهم الظلم أو ألموا به ولكنه لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتمام الى الحق الذي أدعواهم اليه. ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم اليّ فهو عنده لا عندي ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراد قريبا وتروونه بعيدا، وإيامه تعالى في عالم التكوين وشؤون الامم ليست قصيرة كإيامنا بل طويلة (٢٥: ٢٢) ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أهلكنا لما هي ظالمة ثم أخذناها و إلى المصير) فهو لا يؤخر ما وعد به إلى الاجل المسمى عنده إلا لحكمة (٣٣: ٧) ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

هذا ما ظهر لنا في قضاء الامر على تقدير كون ما يستعجلون به في مكنته صلوات الله وسلامه وليس المراد به إن كان يهلكهم كلهم كما هلكت الامم التي كذبت الرسل من قبلهم، أي ليس المراد بما يقضي من الامر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد

استمعجلا كلا منهما، بل نصر الرسول عليهم، وفي قوله (لقضي الامر) بإسناد الفعل إلى المفعول إشارة إلى أنه لو كان عنده ﷺ وقضى لما قضى إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمٍ أَرْضٍ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٦٠) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسْبَانِ

لما أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يبين للمشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالته، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجيزاً أو تهكماً أو عناداً ليس عنده، وإنما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقصه على رسوله، ويده تنفيذ وعده ووعيده - ففى على ذلك بيان كون مفاتيح الغيب عنده، وكون التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده، لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم في ذلك حتى يصح أن يطالبوا به، فقال عز وجل :

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن وبكسرها وهو المفتاح الذي تفتح به الأقفال وقرئ في الشواذ «مفاتيح الغيب» ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتي في تفسير الآية، ويجوز استعمال اللفظ في معنيه أي أن خزائن الغيب وهو ما غاب عنه الخلق هي عند الله تعالى وفي

تصرفه وحده ، وان المفاتيح أي الوسائل التي يتوصل بها الى علم الغيب هي عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتياً إلا هو ، فهو الذي يحيط بها علماً وسواء جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علماً بها ولا أن يعلم شيئاً منها إلا بأعلامه عز وجل . واذا كان الامر كذلك فالواجب أن يفوض اليه انجاز وعده لرسوله بالنصر ، ووعيده لاعدائه بالعذاب والعقرب . مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسوله ، وإنما يؤخر انجازه الى الاجل الذي اقتضته حكمته ، وقد تقدم في تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستئثار الله تعالى بعلمه ، وما يعلمه بعض خلقه من الحقيقي أو الاضافي منه ^(١) وسنزيد ذلك بيانا ﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ قال الراغب: أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير . وقبل ان أصله الماء المالح وأطلق على الانهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الارض ، وهو ما يسميه علماء خرت الارض باليابسة . وعلمه تعالى بما في البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب ، على ان أكثر ما في خفايا البر والبحر ، غائب عن علم أكثر الخلق ، وان كان في نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه ، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترتي من الأدنى الى ما هو أعظم منه فان قسم البحر من الارض أعظم من قسم البر وخفاياه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ أي وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها ، لاحاطة علمه بالجزئيات كلها ﴿ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ أي وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار في ظلمات الارض كالحب الذي يلقيه الزراع في بطون الارض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذي تذهب به النمل وغيرها من الحشرات في قراها وجحورها ، أو بغير فعل فاعل كالذي يسقط من النبات في شقوقها وأخاديدها . وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها — إلا كائن في كتاب مبين . وهو علم الله تعالى الذي يشبه المكتوب في الصحف بنبأته وعدم تغيره — أو كتابه الذي كتب فيه مقادير الخلق كما في ورد في الحديث الصحيح وسيأتي ذكره ، وهو معنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل انه تكرير له

(١) راجع تفسير الآية الخمسين ص ٤٢٢ وكذا الآية التاسعة ص ٣١٦

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتغال منه

فان قيل ماحكمة تخصيص هذه الاشياء بالذكر ؟ قلنا ان المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المنفوق ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالاشياء اما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، واما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لانه لم يخلق لهم آله للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لادراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لادراكه لو حضر ، فكل ما خلقوا غير مستعدين لادراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقي بالنسبة اليهم ، وكل ما خلقوا مستعدين لادراكه دائماً أو في بعض الاحوال فهو إن غاب عنهم غيب اضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية ان خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة اليها ، وان عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل ما في البر والبحر من ظاهر وخفي ، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - احاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الارض وكا رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان حياً رطباً من النبات فأشرف على اليابس وفقد الحياة النباتية والتحق بمواد الارض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد يبدسه أو قبله أو يتحلل في الارض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الاحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحي يسقط في ظلمات الارض فمنه ما ينبت ويكون نجماً أو شجراً ، ومنه ما يتغذى به بعض الاحياء من الحيوان كالتطير والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الاشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله في أطوار الخلق والتكوين وما يتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الايمان من حكمة تخصيصها بالذكر وفي هذه الآية مباحث العلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول:

﴿ فهم علماء الكلام والحكماء للآية ﴾

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه [مفاتيح الغيب] مانصه:
« اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى (والله أعلم بالظالمين) يعني انه سبحانه هو
العلم بكل شي، فهو يعجل ما تعجبه أصلح ويؤخر ما تأخير أصلح. وفي الآية مسائل:
(المسألة الاولى) المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح
به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتاح قال
الفراء في قوله تعالى (ما إن مفاتيحه لتنوء بالعصبة) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن
يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن. أما على التقدير الاول فقد
جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن
المستوثق منها بالاعلاق والاقفال فان العالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك
الاعلاق والاقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح الى ما في تلك الخزائن فكذلك
ههنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة
وقري مفاتيح. وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب، فعلى التقدير
الاول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات
كما في قوله (وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم)

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب، ففرع على أصولهم فانهم قالوا ثبت
أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة، قالوا وإذا ثبت
هذا فنقول ان الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته. والواجب لذاته
ليس الا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير
الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع
بإيقاعه، اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل
من عنده طولا وعرضاً، اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالآثر الاول
الصادر عنه، ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالآثر الثاني لان الاثر الاول
علة قريبة للآثر الثاني، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة

» ثم اعلم أن ههنا دققة أخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة بصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن انما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فاذا أراد ايصالها الى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً اكمل وأدق في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال أولاً (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال (ويعلم ما في البر والبحر) وذلك لان أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس، يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دققة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن، وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل الا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر، وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فاذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكلا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) ثم انه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتيح الغيب) بذكر البر والبحر

كشفت عن عظمة البر والبحر بقوله (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والمفارز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها، ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها . فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على انساءها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليها بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تتحير العقول فيها، وتتقاصر الأفكار والالباب عن الوصول إلى مبادئها . ثم انه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق

» (المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى قائل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الأحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها . والحكماء قالوا انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب

» (المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند، وتقريره أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يطل الحصر، وأيضاً فكما أن لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر ، والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه ، فالفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه . لكن العلم به ليس إلا له لان ماسواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالمؤثر ، فظهر بهذا البرهان ان مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم

« (المسألة الرابعة) قري ، ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان (الاول) أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعاً على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار

« (المسألة الخامسة) قوله (الا في كتاب مبين) فيه قولان (الاول) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الاصول (والثاني) قال الزجاج : يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يفيب عنه مما في السموات والارض شيء ، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقا له (وثانيها) يجوز أن يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمكافين على أمر الحساب واعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء . لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى (وثالثها) انه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجهل فاذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاماً وسبباً كاملاً في أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقته ولا يقتضي ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في المعلول والعللة ،

﴿ التفسير المرفوع لمفتاح الغيب ﴾

هذا وازن في تفسير مفاتيح الغيب حديثا صحيحا فيه مباحث دقيقة فقد روى البخاري في تفسير سورة الانعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال « مفاتيح الغيب خمس : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان وقد روى البخاري في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعا بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ (إن الله عنده علم الساعة) (ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضا ولفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد، ولفظ مفتاح في أبواب الاستسقاء، وروى احمد والبخاري وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله : (ان الله عنده علم الساعة) الآية وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة آل عمران (وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم) وقول يوسف عليه السلام لصاحي السجن الذي حكاه الله عنه في سورتها (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأ تكلمت بأوله قبل أن يأتيكما) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رساله من علم الغيب فقد قال في سورة الجن (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) وأدخلوا فيه ما نقل كثيرا عن الاولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والاخبار بما في الارحام وبموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصالة وله بالتبع . وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الاولياء
ولكن ظاهر الحصر في الآية ينافي هذا الرأي. والصواب في هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآيه التاسعة والآيه الحسین من هذه السورة (الانعام) فمنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغیب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وان ما يظهر الله عليه الرسل من الغیب الحقيقي لا يقتضي أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند اليهم على سبيل الحقيقة

سبب الذكورة والانوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغیب التي حررناها هنا وفي تفسير الآيه التاسعة والآيه الحسین من هذه السورة ما اكتشفه بعض الاطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة في الحمل ، ومما خصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بما الذكرونها ما يخلق الله تعالى في جانب الرحم الايمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلق الله تعالى في جانب الرحم الايسر ومنه يتولد الاناث ، وان هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الايمن فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكرا ، وحيضة تنتهي بضد ذلك فاذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الالهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطبيب (رملي دوسون) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطبيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده اذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لاسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة . قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ما ترجمته :

« بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الايمن أو الذکر ، ومرة من المبيض الايسر أو الانثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن . وأذكر اني نجحت في ٩٧ في المئة وأما الفشل في الثلاثة الاحوال الباقية من المئة فتابع لعدم استطاعة الام أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلاً اذا أخبرتي مريضة أنها

ستضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو (أيار) أو يوليو (تموز) يكون النبا خطأ ، ولو أنها أخبرتني أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بان الطفل ذكر

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الاطفال التي تولد في ميعادها تماما لان الاطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبا خطأ لان الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحا ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبا كاذبا : ومثل الاطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكما نختلف في عمل الحساب في الحمل السالف

ونشأ الفشل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكويننا غير قياسي فبدلاً من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً ونشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية (Ovulation Rhythm) كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد » وكذا إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هباً البويضة التي تلقحت

فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع (والحيض العلامة الظاهرية على البيض) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً وأما إذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص الى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات وبشروط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبيها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي لانا إذا عرفنا نوع الطفل الاخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض (وبالطبع نوع البويضة المحصورة) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الاسهل استخراج ذلك

بواسطة طريقة الاربعين اسبوعا التي اذكرها هنا
يجب الحصول على الاشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع
الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندهم ؟ كم يوما يمتد الحيض في كل مرة ؟ هل
الحيض منتظم ؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الأخير ؟ (يذكروا اليوم والشهر والسنة)
أنوع الطفل ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه ؟
متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث اجهاض منذ الولادة الأخيرة ؟
مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع -
أي أربعون اسبوعا في سبعة أيام : ولا بد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل »
فاذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الأخير نرجع أربعين اسبوعا حتى نعرف شهر تكوين
البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل فاذا عرفنا نوع الطفل
نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر
الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض اضافية بين
شهرى ديسمبر ويناير (كانون الاول و كانون الثاني) لكل سنة تالية وبذلك نعرف نوع
البويضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملا بها وبذلك نتمكن من معرفة نوع الطءل الآتي
ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض في السنة ^(١) نرى أن تكوين البويضة الملقحة في
اكتوبر (تشرين الاول) من سنة يجعل البيض الثاني في اكتوبر من النوع المضاد بسبب
زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم اضافتها بين شهرى اكتوبر
فثلا إذا ولدت المرأة طفلا في شهر من سنة وطفلا آخر في نفس الشهر من السنة
التالية يكون الطفلان مختلفي النوع « اه المراد من هذا الفصل ، وقد ذكر المؤلف
أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو
معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما في الارحام من مفاتيح علم
الغيب التي لا يعلمها الا هو فان معنى هذا الحصر أن ماسيحدث في عالم الحيوان من
التكوين في المستقبل هو من خزائن الغيب التي لا يحيط بما فيها الا الله ومفتاح

(١) أي ولان البيض يتكون ١٣ مرة في السنة الخ

العلم بأي شيء منها عنده فإذا هدى عباده إلى سنة من سننه التي هي مفتاح موصل إلى الاطلاع على بعض ما تحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ما ذكر
بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المنار بقي في نفسي شيء منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والانوثة لم يترتب عليه علم أحد علماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطوها للعلم بذلك — دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الاناث من أنواع الحيوان كلها — وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها ، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيها أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الاصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم حزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة — ولا على تكوّن البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين ، فاحتمال وقوع هذه الاحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفي العلم القطعي بما في رحم أي امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الارحام كلها ؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣ : ٩) الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى ؟ وما تغيض الارحام من نقص الحمل أو فساد به بعد العلوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر . وقد روى الشافعي عن شيخ بني أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد . فأني يهتدي إلى العلم بمثل هذه النواذر الاطباء ؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطل الله عمرنا ووفقنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمسة ﴾

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمسة المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبي للعلم فظهر لي ان علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بمالم يوجد علم غيب وان مالم يوجد فخرائنه أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيّاتها هي تلك الخمس، وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي [الحكمة الشرعية] الذي ألفت في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من أنواع كرامات الأولياء. وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت مانصه: ثم انه لا يخفى ان معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فإم معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطالع بعض عباده على بعضه؟ وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجيب بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الأرجح فلا ينبغي زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل عليّ بفهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح للغيب وعرضه على مشايخي كالأستاذ الشيخ محمد القواقجي والعلامة الشيخ محمود نشابة^(١) وغيرهما فأعجبوا به، وهو ان المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزان أو المفاتيح، والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد، والحيوان الذي لم يولد، وكسب النفس الذي يحصل في المستقبل، وفي قوله تعالى (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير) إشارة الى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة، والغيث مفتاح عالم النبات، وما في الارحام مفتاح عالم الحيوان، وقوله (وما تدري نفس) ظاهر في مفتاح الكسب والاعمال، وقوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) أي كما لا تدري بأي وقت إشارة بالموت الى عالم البرزخ. وبعبارة أخرى: العوالم ثلاثة الأول القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً الى غير نهاية والثالث الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتوحهما الساعة والموت، وأما الأول فمنه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(١) كنت أتلقى عن الأول ما رواه من الأحاديث المسلسلة وكتاب المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم الأزهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين

الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في الكون تدريجاً أو دفعة واحدة، ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصور مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً أو عبر بها عنه، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب، اهـ
ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالكبر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فأننا لم نتعلم الانشاء تعلماً. وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود الفاكهة والخل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحي لا يولد إلا من حي مثله، فما كان يقال في بحث التولد الذاتي من تولد دود الفاكهة منها وكذا الخل وتولد الفأرة من التراب كله باطل

﴿ كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين ﴾

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والزبر والروح المحفوظ ﴾
ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس (١٠ : ٢١) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور (١١ : ٦) وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) وفي سورة النمل ٢٧ : ٢٦ وان ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والأرض الا في كتاب مبين) وفي سبأ ٣٤ : ٣ وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين) وفي سورة طه (٢٠ : ٥٠) قال فما بال القرون الاولى ٥١ قال علمها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) وفي سورة الحديد (٥٧ : ٢٠) ما اصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها) وفي

سورة يس (١١.٣٦) انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء احصيناه في امام مبين) وفي سورة الرعد (٣٩: ١٣ لكل أجل كتاب ٤٠ يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١: ١٣ حم ، والكتاب المبين ٢ انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ٣ وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وفي سورة الانبياء (٢١ : ١٠٤) واقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض برئها عبادي الصالحون) ورد الذكر كثيراً بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدد بيانه وغيره .

وفي سورة القمر (٥٢ : ٥٤) وكل شيء نعلموه في الزبور ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة البروج (٢١ : ٨٥) بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ) - جمهور علماء الاسلام على أن هذه الآيات كلها بمعنى واحد فسرته الاحاديث التي نورد أشهرها :

روى البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قصي الله الخلق كتب في كتابه - فهو عنده فوق العرش - ان رحمتي غلبت غضبي » وروى البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض » هذا لفظ البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها « ثم خلق السموات والارض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا « ان الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء ، قال شراح البخاري في قوله ﷺ « كان الله » الخ ان المراد بكاز في الاول الازلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم ، وانه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أي عالم السموات والارض ، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتقدير له ولكن الله تعالى بين اثنا في سورة [حم فصلت] أنه خلق السموات والارض من دخان ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو ان تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائي . وروى أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة » ورواه غيرهما عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء ان أولية خلق القلم نسبية والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الاول وكذا اللوح الذي كتب فيه . ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن عباس وغيره من علماء التفسير

فلهذه الاحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال ان المراد بها العلم الالهي كما قال الرازي هنا ، ومذهب السلف أن تؤمن بالقلم الالهي واللوح المحفوظ وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه الى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نههده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الاميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ماشاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا الجو الواسع كما ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم مارسم في الهواء فيقرؤنه ويدونونه للرسول اليه أو لمن يريدون أن ينتفع به

والذين يؤولون ماورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس في الصناعات ، حتى ان الشيخ الشعراي صور الميزان الالهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت واحد قصير - وهو أسرع الحاسبين - بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعا من الموازين الدقيقة للاثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى انهم يعرفون أثقال الكواكب ، وان ركاب السفينة الغواصة يعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم الى أبعاد عظيمة من أحوال المراكب التي على

ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البر أيضا
هذا وإن من التشبيه ما هو فتنة منفرة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات
المضلة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استعسا كنا بتفويض
السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الاستاذ الامام إذ قال في تفسير اللوح
المحفوظ في آخر سورة البروج ما نصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله به ، وأنه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا
حقيقته ، فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وإن الله قد حفظ فيه كتابه إيماناً بالغيب ،
وأما دعوى أنه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ،
فهو مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في
عقائد أهل اليقين من المؤمنين

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو
لوح الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضايا الشريعة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا
يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لاحق الا ما وافقه ، ولا
باطل إلا ما خالفه ، ولا باقي إلا ما رسم فيه ، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه » اهـ
ونقول ان تلك الروايات التي أشار اليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير
التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام
الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين
الايان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الالهي والتدبير الرباني
الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودقائرهم التي يدونون بها
نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم. ولكن الانسان شديد الغرور
بعلمه ومألوفه فالأني والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غروراً من العلماء
واسعي العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قالباً لما لا يعلمه
وهو كثير ، - ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة الى غيره فما علمه بالنسبة الى ما من شأنه
أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)
وإن لنا في دماغ الانسان العبرة في هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه في المستقبل فيقرأ ما خطه فيه الزمن الماضي كما يراجع ما يكتب في القراطيس ويدون في الاسفار فإن كان ينسي كثيراً منه في الدنيا ، فسيقروء كله في كتابه (٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الانسان ما سعى) وبشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالي الذي أشرنا إليه آنفاً فإنه ضرب مثلاً للمفرودين بالاسباب القريبة للحوادث الذين لا ترتقي أنظارهم في سلسلة الاسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاءها أسباباً : ضرب لهم مثلاً واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم بجري عليه فيسخره بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذي لولاه لم تره يكتب

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محادثة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والارادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الالهي والصفات الالهية : عاتب القلم الذي سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهي أحواله على القدرة التي صرقتها في قطع القلم وبريه والكتابة به ، فلما سأله عن سبب ذلك أحواله على الارادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحواله على العلم والعقل الذي هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث الا اذا بعثها . فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الارادات إلى تسخير القدر في استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهي في لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذي لا يدرك بالحواس وان في طريق وصوله إليه المهامه الفبيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل في ذلك :

« فقال السائل السائل قد تحيرت في أمر عي واسئشعر قلبي خوفاً مما وصفته من خطر الطريق واست أدري أطيق قطع هذه المهامه التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة ؟ قال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي فان ظهرك القلم الذي به انكبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلاً لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت (أي عالم الصفات البشرية) وقرع باباً من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبي ﷺ في أول أمره كوشف بالقلم اذ أنزل عليه (اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم) علم الانسان

٤٧٤ حديث خلق الله آدم على صورته ومعني القلم الالهي [التفسير : ج ٧]

ما لم يعلم (فقال السالك لقد فتحت بصري وحدثته فوالله ما أرى قصباً ولا خشباً ولا أعلم قلماً إلا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات ، فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام ، ولا كلامه سائر الكلام ، ولا خطه سائر الخطوط ، وهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدي ، ولا قلمه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ، ولا حبره زاج وعفص ، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك إلا مخشايين فحولة التنزيه وأثرة التشبيه ، مذبذبين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها ، ونزهت كلامه عن معاني الحروف والأصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه ؟ فإن كنت قد فهمت من قوله ﷺ « ان الله خلق آدم على صورته » (١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكيف يمكن مشيها مطلقاً كما يقال : كن يهودياً صر فاً والافلاتلعب بالتوراة . وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكيف يمكن منزهها صر فاً ومقدساً فخلاً ، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فلعلك تجدد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما زودى به موسى (اني أنا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وأنه مخنث بين التشبيه والتنزيه ، فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيتته الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيتته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي فاذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

«١» رواه احمد والشيخان من حديث ابي هريرة بلفظ (خلق الله آدم على صورته) قيل ان الضمير في صورته لا آدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور الى آخر وقيل انه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى (على صورة الرحمن)

رأس ولا ذنب، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كما هم أصناف العلوم، وكأن له في كل قلب رأساً ولا رأس له فقضي منه العجب وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عني خيراً إذ الآن ظهر لي صدق انبيائه عن أوصاف القلم فاني أراه قلماً لا كالأقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامي عندك ومرادتي لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات؟ فقال أوقد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من حوار القلم إذ سأله فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فاني في قبضته وهو الذي يردني وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الإلهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وإنما الفرق في ظاهر الصورة فقال فمن يمين الملك؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) قال نعم والأقلام أيضاً في قبضة يمينه هو الذي يرددها فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوي مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه، والجملة فيه أنه يمين لا كالأيمان ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محرراً في قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابي مثل ما سمعته من اليمين اتى رأيتها في عالم الشهادة وهي الحوالة على القدرة إذ اليد لا حكم لها في نفسها وإنما محررها القدرة لا محالة فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استعجز عندها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذا عمدة على الموصوفات لا على الصفات وعندها كاد أن يزيع ويطلق بالجراءة لسان السؤال فثبت بأقول الثابت ونودي من وراء حجاب مرادقات الحضرة (لا يستل عما يفعل وهم يستلون) فغشيته هيبة الحضرة فخر صمعا يضطرب في غشيته فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت إليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضاك من

سخطك ومالي الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لي
صدري لا عرفك واحلل عقدة من لساني لاثنى عليك فنودي من وراء الحجاب:
إياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذ وماتهاك
عنه فاتته عنه ومقاله فقله فانه مازاد في هذه الحضرة على أن قال «سبحانك لا أحصي
ثناء عليك كما أثبتت على نفسك» فقال إلهي ان لم يكن لسان جراءة على الثناء عليك ،
فهل للقلب مطمع في معرفتك؟ فنودي اياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع الى
الصديق الا كبر فاقتدبه فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم^(١)
أما سمعته يقول العجز عن درك الادراك إدراك^(٢) فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن
تعرف انك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اه المراد منه

ولا ندري لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ،
ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهي من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن
قدرة الله تعالى إنما تجري بما خصصته ارادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الارادة
للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوده
المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الامور المتقابلة
اذا كان تماما كاملا يترتب عليه من الاعمال الارادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل
سأل الارادة الالهية عما تجري به القدرة بتخصيصها في عالم التكوين لاجابته بلسان
الآيات والبيانات بان ذلك هو ما اقتضاه العلم الالهي المحيط بالغيب والشهادة فهو عين
الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف ، ولا هو بالامر الانف^(٣) الذي يكون
بمحض الاستبداد (وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال)
وكتابة مقادير الخلق التي أرشدت اليها الآية التي نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا
وكما اتسع علم الانسان بالنظام والقدر الالهي في هذا الكون رسخ ايمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير الى ما رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر «أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم» ورواه غيره عن أبي هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال
البيهقي منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبي بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه
وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبنسر وغيره (٣) الاتف بضمين الجديد
المبتدأ وهو شعار منكري القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق

وأما قوله تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فليس معناه ان في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء أنفاً بمحض المشيئة ، عارياً عن النظام والتقدير الذي اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه ان سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل بحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته ان فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هذه الآية للجبري في الظاهر والباطن ، ولا للمذنب الجبري في الباطن السني في الظاهر

﴿ حكمة كتابة مقادير الخلق ﴾

روى عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين أحدهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات للمعلومات الإلهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآلوسي وجعل قول الحسن هو الثاني في الترتيب. والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشتهرة على الألسنة باللفظ الذي ذكره الآلوسي ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد في حديث عبد الله بن جعفر عند الطبراني « واعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الأقلام في أثناء أحاديث أخرى

وهذا الذي قالوه في حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلمع شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذي قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيها ، وعلى كون تلك النظم التي يعبر عنها في عرفنا بالسنن وبالأقدار الإلهية ، وفي عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر في الآية التي بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم ، وورد في بعض التفسير المأثور ان (والمرسلات عرفاً) وما عطف عليها (والنازعات عرفاً) وما عطف عليها إلى قوله (والمديرات أمراً) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير أمر الخلق

من عند الله عز وجل . ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحيح والحسان والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة هم أرواح النظام له، فإذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شيء قدراً^(١) وجعل لكل شيء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها مخزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم^(٢) وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشاً عظيماً هو مصدر التدبير^(٣) أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون ذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للملك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بلى والله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى في خلقه من نظام وكمال وفي التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذاً لإرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى أن ملائكته أكمل من البشر في تنفيذ ما قدر وما أمر (٢٧: ٢١) لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦: ٦٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) ونكتفي بهذا التلميح الآن فقد طال الكلام في تفسير هذه الآية كما طال في تفسير ما تقدم من هذا الجزء، وأعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ التوفي أخذ الشيء وافياً أي تاماً كاملاً، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشيء تاماً كاملاً، يقال وفاه حقّه فتوفاه منه واستوفاه ومنه (ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفي على الموت لأن الأرواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف في الأبدان، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريباً، فقال العلماء أنه إطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس والتميز، وإنما جعلوه استعارة في النوم، بناء على جعله حقيقة في الموت، وهو كذلك في العرف العام لافي أصل اللغة، يقولون توفي فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفي في الموت وإنما هو استعمال إسلامي مبني على أن الموت يحصل

(١) سورة الطلاق ٦٥: ٣ (٢) سورة الحجر ١٥: ٢١ (٣) سورة يونس ١٠: ٣

بقبض الأ نفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى ، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فهذه الآية نص في كون التوفي أعم من الموت وانه ليس مرادفاله ، فقد صرحت بأن الأ نفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى « يتوفاكم بالليل » معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتد بما يقع منه في النهار . أطلق التوفي في المنام على ازالة الاحساس ، والمنع من تصرف الانفس في الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن الانسان نفسين تفارقه احدهما عند النوم وتفارقه كلها بالموت ، فاذا صح هذا يكون التوفي حقيقة في المنام وفي الموت لان الاول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الاعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرائن والاظفار والانياب من سباع الطير والوحش . قيل ان هذا الأخير هو الحقيقة والاول مجاز ، وان عوامل الانسان ماسميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وان هذه ماسميت جوارح إلا لانها تخرج ما تصيده وما تقتترسه ، وظاهر عبارة لسان العرب ان الجرح حقيقة في الكسب وان جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيد بها ، وان الخيل والانعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتائجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الازهري . وظاهر كلام الزمخشري انه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجتراف بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية (٤٥ : ٢٠) أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا

٤٨٠ البعث من النوم لآثام الاجل ثم من الموت للجزاء على العمل (التفسير ج ٧)

الصالحات) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار في القرآن إلا في هاتين الآيتين . وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك ، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر ، فمعنى قوله تعالى « ويعلم ما جر حتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً ، قيل ان الماضي هنا بمعنى المستقبل أي ويعلم ما تجرحون في النهار الذي يلي الليل عبر به لتحقيق وقوعه ، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوفاكم فيه . أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ما جر حتم في جنس النهار

﴿ ثم يعثكم فيه ﴾ أي ثم انه بعد توفيقكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه في النهار ، فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء . وتوجيهه يقال بعثت البعير أي أثرته من بركه وسيرته . فاطلاق البعث على الايقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر الى العرف الشرعي . فان قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يعثكم بالنهار ويعلم ما جر حتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهي قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أي يوقفكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فان لا أعماركم آجالاً مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ ثم اليه مرجعكم ﴾ ثم اليه وحده يكون رجوعكم اذا انتهت آجالكم ومم ﴿ ثم ينبثكم بما كنتم تعملون ﴾ إذ يعثكم من مراقب الموت كما كان يعثكم من مضاجع النوم ، لانه عالم بتلك الاعمال كلها فيذكركم بها ، ومحاسبكم عليها ويجزيكم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر . وفيه تنبيه على ان القادر على البعث من توفي النوم قادر على البعث من توفي الموت وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيقهم في الليل انهم يكونون منذ حين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه

«الشرعي . وفيه للتعليل أو الشأن كحديث «دخلت امرأة النار في هرة»^(١) وقال في بيان هذا: ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتني ؟ فتقول : في أمر كذا . وفسر الاجل المسمى بماضيه بالله لبعث الموتى وجزاءهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص في نزول الآية في الكفار وخدمهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت

وفي ذكر الاجل المسمى في الآية والرجوع إلى الله تعالى لاجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعد رسول الله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفلت من الآخر

ثم انه تعالى بين ما في هذه الآية من الاجمال في أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئاً بذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لاحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ، ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الأولى بنصها في تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص ٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة ، ففوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله في الحدور الأسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون (وإنا فوقهم قاهرون) وبه فسرنا هذه الآية وما قبلها

وأما إرسال الحفظة على الناس فمعناه إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون (كمراقبة رجال البوايس السري في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم

(١) تسمته (ربطتها فلم تطعمها ولم تدعنا تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت) رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة

بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى (٨١: ١٠ وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢: ١٠) وان عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ما تفعلون (ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله ﷺ بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فتؤمن بها كما تؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والارض ولا تتحكم فيها بأرائنا . وأمثلة ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الاعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة . وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للاعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٢) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله (قيل أنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشیاطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فاذا جاء القدر تخلوا عنه . ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به . وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي ﷺ وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يليه الثاني بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف يبست على قائمته فلم يستطع سله . ومنها أنها في الكرام الكاتبين . ومنها أنها في الامراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالوزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم . روى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال في الآية : الملوك يتخذون الحرس يحفظونه ^(١) من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل ، ألم تسمع أن الله تعالى يقول (وإذا أراد الله بقوم سوءاً) لم يغن الحرس عنه شيئاً . وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية (١١) سواء منكم من أسرا القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات) الآية . وسيأتي تفصيل ذلك في محله ان شاء الله تعالى

وليس عندنا من الاحاديث الصحاح في هذه المسألة الا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

(١) هكذا في الدر المنثور باختلاف الضمائر

يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون « وروي بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم » بواو وبغير واو^(١) لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد . فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة السكاتين ولا محل لاختلاف العلماء في تجديدهم وتعاقبهم

وذكروا من الحكمة في كتابة الأعمال وحفظها على العالمين ان المكلف اذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤوس الاشهاد كان ذلك أزجر له عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات ، فان لم يصل الى مقام العلم الراسخ الذي يشمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تشمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الالهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزجرهم عن معصيته كما يزجرهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لان وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لانه مبني على تشبيه وزن الله للأمر المعنوية بوزن البشر للأثقال الجسمية

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي انها تكون المظهر الأتم الأجل لحجة الله البالغة . فاذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية . كاللذة والألم . فيكون حسياً على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧: ١٣) وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه

(١) قيل ان الرواية الاولى مختصرة من هذه وقيل انها وردت بلغة بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلغة « أكلوني البراغيث » اضافة الى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً * (١٨ : ٤٧) ووضع الكتاب قترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً)

{ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون } قرأ حمزة « توفاه » بألف مماله بعد الفاء والباقيون « توفته » بالتاء بعد الفاء ورسمهما في مصحف الامام واحد هكذا « ووه » لان الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى انه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أي قبضت روحه رسلنا المؤكلون بذلك من الملائكة ، وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذي قال الله فيه (٣٢ ١١ قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالارواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر في البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام في الحياة خاص به ، قبض الالوف من الارواح في كل لحظة ووضعها في المواضع الثلاثة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإدارته ونظاما رسل كثيرون . وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة واحدة هي مكان الرياسة والنظام منه ، روى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس انه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذي يقبض الارواح ؟ قال هو الذي يلي أمر الارواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال - غير أن ملك الموت هو الرئيس . الخ وروى عن ابراهيم النخعي ومجاهد وقتادة ان الاعوان يقبضون الارواح من الابدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منهما متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الاعوان فان كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وان كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أي وهم يذهبون بالارواح إلى حيث يواجههم بأمر الله تعالى

وقد أسند التوفي إلى الله تعالى في آية الزمر التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الأمر ملك الموت ولاعوانه جميعاً بذلك - وهو ما يرحوا به - وأما على أنه هو الفاعل الحقيقي والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم

بأمره يعملون ، وبتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ ارادته ولا يفرطون ،
والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير (وتقدم تحقيق معناه في تفسير » ٣٨
ما فرطنا في الكتاب من شيء » (ص ٣٩٤) وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط
المقابل للتفريط أي لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه ، ومعناه صحيح ولكن الحاجة
إلى نفي الإفراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون
﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك
الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذي هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم
فيكون بمعنى آية ألم السجدة (١١: ٣٢) التي تقدمت آنفا . وقيل إن المعنى ثم يرد
أولئك الرسل إلى ربهم بعد أتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم
أيضا ، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوه - منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها أن
الكلام في البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها أن الحساب الذي
ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفي الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

(الاول) إن في الكلام التفاتا من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه
سبحانه للمكلفين ، والتفاتا آخر من التكلم إلى الغيبة وإلا لقال ثم ردوناكم أوردوناكم
على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

(الثاني) أنه جعل فعل الرد مبنيا للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسلا أخرى
- والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد إليه بعد البعث
عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نكت الالتفات

(الثالث) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير في قوله « ردوا » للكل
المدنول عليه بأحد من قوله « إذا جاء أحدكم الموت » وإن هذا هو السرفي مجيئه
بطريق الالتفات والافراد أولا والجمع آخرأ ، لوقوع التوفي على الافراد والرد على
الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدنول
عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذي للجماعة ضمير غيبة لهم
(الرابع) إن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لفائدة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم (السادس) قالوا ان الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه وحسابه وحزائه ، أو إلى موقف الحساب ، ومكان العرض والسؤال ، لان الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن ، وهذا التعليل لا يحتاج إليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية ، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطالعاً على مذهب علاة أهل الوحدة ، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعاً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به ، وما ختمت به الآية وهاك بيانه :

(السابع) ان وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه ختم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق في اللغة هو الثابت المتحقق ، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة ، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة ، أو ملك التصرف والسياسة ، فمنه ما هو باطل من كل وجه ، ومنه ما هو باطل من حيث انه موقوت لا ثبات ولا بقاء له ، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا ، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده ، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه ، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة ، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صوريين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا ملك فيه نفس لنفس شيئاً (س ٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠ : ١٥) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

(ألا له الحكم وهو أمرع الحاسيين) ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبيه المخاطب لما بعده اذا كان معاً لئلا يفوته منه شيء . وقوله « له الحكم » يفيد الحصر ، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء . في ذلك اليوم ، لا على سبيل

الصورة والاضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٨: ٥٢ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابيه إذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منهما ، يقال حسبه حسبا وحسابا وحاسبه محاسبة وحسابا . والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبني على الحسب والحساب الذي هو العد والاحصاء . لان المحاسب يحصي على من يحاسبه العدد في المال ، أو ما يئط به من الاعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين احصاء . للاعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير (والله سريع الحساب) فيراجع في ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً : لَّئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه في أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويفعلوه عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذي يجب توحيده وافراده بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء في الرخاء كاللذعة في الشدة ، فقال

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ ظلمات البر

٤٨٨ الحجة في دعاء المشر كين لله في ظلمات البر والبحر (التفسير ج ٧)

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوى والنار، أو اشتباه الاعلام والآثار، وظلمة الشدائد والاطار، كالعواصف والاعاصير وهياج البحار، أو مساورة الافاعي والسباع، أو مكافأة العدد الكثير من الاعداء، وتسمية هذه الامور المعنوية ظلمات من المجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - وقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح اطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع الى معنى الجهل . والتضرع المبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو اظهار الضراعة بعد أن فسرهابا بالضعف والذل، والاظهار قد يكون اظهار ماهو واقع وقد يكون اظهار ماهو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ماهو صادر عن الاخلاص الذي يشيره الايمان الفطري المطوي في أنفـس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فاذا كان التضرع اظهار الحاجة الى الله تعالى والتذلل له بالجهر بالدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن اسراره هربا من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للانسان عند شعوره بالحاجة الى الله تعالى ويأسه من الاسباب، تارة يجأر بالدعاء رافعا صوته متضرعا مبتهلا . وتارة يسر الدعاء ويخفيه مخلصا محتسبا، ويتحرى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشر كين الغافلين عن أنفسهم، وما أودع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم، من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعون عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿ لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم : لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له، المتظمين في سلك أهله، وفي قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتي

﴿ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون ﴾ الكرب النعم الشديد

مأخوذ من كرب الارض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يشير النفس كذلك أو من الكرب (بالتحريك) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو (حبله) وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضييق في صدره أو من أكربت الدلو اذا ملأته، أفاده الراغب، والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقبح الشرك، مخلفي وعدمكم له بالشكر، حاثين بما وكدتموه به من اليمين، مواظبين على هذا الشرك مستمرين، لا تكادون تنسونه الا عند ظلمة الخطب ، وشدة الكرب. وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون اليهم الأعمال ان لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستثنون منها تلك النجاة ، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها ، ولذلك تكرر في التنزيل ذكرها وطلما ذكرناها في آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شـ واحد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع

(في ص ٤٠٧ — ٤٤١)

قرأ عاصم وحمة والكسائي (ينجيكم) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تعديّة نجاء ينجو يقال نجاء وأنجاء ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضا ولكن في التشديد من المباغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف ، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم ، وقرأ عاصم وحمة والكسائي (انجاءنا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقر (أنجيتنا) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا (أحسا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ، والخطاب أشد تأثيرا في النفس .

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ ذُرِّيًّا مِّنْ فَوْقِكُمْ
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ
بَعْضٍ ، أَلَنْ تَنْصُرُوا آلِيَتِ لَعَلَّكُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

٤٩٠ العذاب من فوق وتحت ومعنى لبس الناس شيئا (التفسير ج ٧)

قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٍّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين ببعض آياته في أنفسهم ، ومنتهم عليهم في وقائع أحوالهم ، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم ، وكونه هو الذي ينجيهم من الظلمات والكروب ، والاهوال والخطوب ، إما بتسخير الأسباب ، وإما بدقائق اللطف والالهام ، ثم قال

﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيئًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم ، إثر التذكير بقدرته على تنجيهم ، لافرق فيهما بين أفرادهم وبين مجموعهم وجملتهم ، وانذار بان عاقبة كفر النعم ، أن نزول وتحمل حملها النقم. والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين يشركون به سواء ، ولا يشكرون له مامن به من النعم وأسداه ، ومن الذين يتنكبون سنن الله ، ويختلفون في الكتاب بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه فيصبه عليكم من فوقكم ، أو يثيره من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم ويخطكم فرقا وشيئا ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشابع إماما في الدين ، أو تتعصب لملك أو رئيس ، وبذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكروه في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وَكَتِيبةٌ لِبِسْتَهَا بِكَتِيبةٍ حَتَّى إِذَا التَّبَسْتَ نَفَضْتَ لَهَا يَدِي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالغطاء يستتر عن كل شيعة ما عليه الاخرى من الحق ، وما في الاتفاق معها من المصلحة والخير ، ولمادة شيع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الاخبار وطارت نفسه شعاعا (ثانيها) الاتباع والدعوة اليه ومن الاول تشييع المسافر وتشييع الجنائز ومن الثاني قولهم أشاع بالابل أي دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضها (ثالثها) التقوية والتهيب ومنه قولهم شيع النار اذا ألقى عليها حطباً يذكيها به ، والشياح (بالفتح والكسر) ما تضرع به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والاحراب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالاهواء المختلفة أي أصحابها

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فرق بالرجم من السماء أي من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الانم القديمة ، والعذاب من تحت الارجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروي عن ابن عباس ان المراد بالفوق أئمة السوء - أي الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء ، وفي رواية (من فوقكم) يعني أمراءكم (أو من تحت أرجلكم) يعني عبيدكم وسفلكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد اليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالارسال تعبير عن الشيء بضده فان الارسال ضد المنع والامساك والحبس ، ومنه قوله تعالى (٢: ٣٥) وما يمسكك فلا يرسلك له من بعده) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الارجل أو من رؤساء الناس أو من تحتهم ، ولولا أن هذا الابهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى (٦: ٦٧) أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فتعلمون كيف نذير) وحكمة مثل هذا الابهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفيا عنهم ، اذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهي عجائبه ، وان فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يجيء بعدهم

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافا تاما إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والانثى قال تعالى (٢: ١٣) ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وقال (٤٩: ٥١) ومن كل شيء خلقنا زوجين) وكانوا يحملون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلقح النبات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥: ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح) وقد جعله بعض مفسري السلف تلقيحاً مجازية كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة^(١) نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتري السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفياً في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقيحون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والانوثة في النبات وكونها تثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنزل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الأفرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الأبل - يعني العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرناً^(٢)

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الاوربية التي لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تقذنه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفاً قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الألغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر ، التي اخترعت في هذا العصر ، ولبسها شيعات معادية وأذاق بعضها بأس بعض ، فحل بها من القتل والتخريب ما لم يعهد له نظير في الأرض ، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار . ولا شك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب . وفي الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ما ورد في تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتي قريباً

(انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم بفقهون) أي انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح اثنائة ذات اللب (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس في مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجنيرى الانكليزي الذي كان معلم العربية في مدرسة اكسفورد بالجامعة

الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلمهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الامر ، فان الفقه هو فهم الشيء . بدليله وعلمته ، المفضي إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصرف الآيات ، وتنوع البينات

فعل مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق انذار مشركي مكة واقامة الحجبة عليهم . فاهمرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الاصول ، وقد جهل هذا بعض المعجمين فأنكروا علينا منذ أول العهد بانشاء (المنار) ما كنا نورده في سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين ، ومما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال رسول الله ﷺ « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض) قال رسول الله ﷺ « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوى - وإنما كانت خصلتنا اللبس واذاقة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال باحدى الخصلتين الاوليين بأن لا يبقى من الامة أحد . ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي ﷺ قال « دعوت الله أن يرفع عن أمي أربعة أرفع عنهم اثنتين وأبي أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الارض وأن لا يلبسهم شيئا ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبي أن يرفع الآخرين » وفي رواية أخرى عنده عنه - أي ابن عباس - قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر ...) قام النبي ﷺ فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمي عذابا من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيئا ولا تذق بعضهم بأس بعض » قال فأتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجاز الله أمك أن يرسل عليهم عذابا

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أي ولم يجرم من العذابين الآخرين لانه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، وبحل ما حل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سنته تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلمتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترتب عليه التخاصم والاقتتال الذي نعهده ، وهذا معنى قضاء الله في حديث ثوبان الذي يأتي قريباً

وروى أبو الشيخ عن مجاهد في تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الاول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً) قام رسول الله ﷺ فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتة شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل : فهبط اليه جبريل فقال : يا محمد انك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين : لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم . يستأصلهم فأنها عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله اليه (فيأما نذهبن بك فانا منهم منتقمون) يقول من أمتك (أو نرينك الذي وعدناهم) من العذاب وأنت حي (فانا عليهم مقتدرون) فقام نبي الله ﷺ فراجع ربه فقال « أي مصيبة أشد من أرى أمتي يعذب بعضها بعضاً ؟ » وأوحى اليه (ألم ، أحسب الناس أن يتركوا) الآيتين فأعلمه ان أمته لم تخص دون الامم بالفتن وأنها ستبلى كما ابتليت لامم ، ثم أنزل عليه (قل رب إما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني في القوم الظالمين) فتعوذ نبي الله ﷺ فأعاده الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والالفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره انه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب) فخص بها أقواماً من أصحاب محمد ﷺ بعده وعصم بها أقواماً

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الانفال الآخرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الامم لا تصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحمل بهم وبمن لم يمنعهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية يخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

والعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها انه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي المجاعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الامم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الاحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطي في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الاحاديث العلماء بما ورد من الاحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والتدف في هذه الأمة ، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الامم لا ينافي استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع الكثير من الامم حتماً .

ثم حدث لهذه الامم في الاجيال الاخيرة ما هو أولى بالاشكال ، وأحوج الى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الاعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب ، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال قال رسول الله (ص) «إن الله زوى لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها^(١) وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها ، وأعطيت الكنزين الاحمر والابيض ، واني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم^(٢) وإن ربي قال يا محمد اذا قضيت قضاء فانه لا يرد ، واني أعطيتك لأمتك أن لا أهلككم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضها ويسبي بعضهم بعضاً »

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطلعها عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطه القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمونها من حقيقةتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا. وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الارض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم ، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم الاجانب على أنفسهم، وكم تألبت عليهم الامم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالاً، وما بقي لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون لاستيلاء عليه قريباً، ونحن نرجو خذلان الطامعين، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين، يضمنا تكامل الامم وحفظها لاسلم ولوعشرات من السنين، لعلنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين، الذين يحفظون حقيقة أنفسهم، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم، فان هذا اتكل على أمر ساجي لا يدوم لنا، وان يكن هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب عن الدعا، برغم الخسف والقطر والفرق وغيرها في الاحاديث الاخرى ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذي يؤخذ من جوابهم عن غيره، وغير ما أشرنا اليه آنفاً في بيان صدقه ، وهو ان الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا متمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الاسباب التي وعدم الله تعالى النصر ماداموا متمسكين بها وقد بينا لهم في كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير^(١) ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعي عليكم الامم كما تداعي الأكلة الى قصعتها» فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، وسينزع الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن - قال قائل: يا رسول الله وما الوهن - قال حب الدنيا وكراهية الموت « رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة^(٢)

(١) أنظر كلمة نصر في فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير اليه أرقامها
(٢) في سننه أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمي قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان نخفت جهالته . ويوشك معناه يقرب . وتداعي أصله تداعي أي تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضاً . والأكلة كفعلة جمع آكل وروى بصيغة اسم الفاعل أي الجماعة الآكلة . والغثاء بالضم ما يحمله السيل =

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسيء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرها من أحاديث العن
ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يردده الرسول ﷺ ولا يرضاه لهم ، فوجب
أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لآحوال الامم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها
من أقول الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، وما يشران من
العزة والقوة ، تكون أصح افهاماً ، وأصوب أحكاماً ، وأكثر اعتباراً وإدراكاً ،
وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف
والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة
والمنشورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر
الآخرة والترغيب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق — لم تكن تلك
النصوص والحكم والاشعار والأمثال بصادة للامة في طور حياتها وارتقائها عن
الفتح والكسب ، وأحرار قصب السبق ، في جميع ميادين التنارع على السيادة
وموارد الرزق ، بل كانت هي الحافزة لها الى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن
الامة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الاموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ،
ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الاوقاف على جميع المصالح العامة
وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الارض كان وقفاً مقابل وقف مراراً ، لأن
الحلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح الى ملك حتى كان عم والدي الشيخ
النقاد الخبير السيد احمد ابو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة
سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً

= ويلقيه من الزبد والعيوان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال
عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإيثارها على الجهاد في الدفاع عن
الحقيقة وكراهة الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الخسيسة . وأجدر
بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله

كانت تلك النصوص والحكم للامة في تلك الحياة كالأغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها ، ثم صارت في طور الضعف كالأغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً ، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءةً وبخلًا ،

إذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الأمة الإسلامية ، كسمة ملكها في مشارق الأرض ومغاربها ، (أي بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعي الأمم عليها كما تداعي الأكلة إلى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاً ووقوع بأسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الأحداث والبدع ، واعلم أن ما أصاب الأمة الإسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا إليها في المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشُرور التي أنبأت الأحاديث بوقوعها في المستقبل ، ففقدت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفن المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتذرين لأنفسهم بأن ذلك قدر ، قد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجاراة الأمم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الأمور وإيثار الحياة الباقية . ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير ونراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود ما لم يأت تأويله ولا بد من إتيانه ، لأن وعد الله مفعول لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل في سبيل الله ، مع ادعائهم الأخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا واحتجاجهم به ، وحقيقة الأمر أنهم رزئوا بالجهل والخول والكسل وسقوط الهمة ، فهم يجهلون

يتعبون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكّلوا أمرها إلى الله وعملوا بهدي دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاذل أو وبخه موخ على تفریطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه ملته ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً^١ و (أما يتذكر من ينيب)

ان النبي ﷺ لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيعة ، وركوب سنن أهل الكتاب في الأحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الأمم ، إلا لاجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لاجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأضرارها ، فشه ﷺ في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبدلوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها بانيان أسبابها ، وتوطئ النفس على الهلاك بترك التداري منها ، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لا تخاذ قبور أنبيائهم مساجد فأنها لله بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تبهوره أهل الكتاب ، حتى لا تقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهدي إلى تخفيفه سبيلاً (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولو الألباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لينذروا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصرُوا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المنار الأولى عنواها (القول

الفصل . محاوراة في سعادة الأمة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥

بفروع الاحكام ، وقواعد الكلام ، لا قادوا الامة ما يحفظ به دينها ودنياها ، وهو مالا يعني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والاجارة ، فان العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طرقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمود من كتاب العلم في الاحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ، وسننه في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فان هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالتكلميين والفقهاء ، وأيدى في ذلك العز بن عبد السلام اذ استفتي فيه فأفتى بصحته . وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وانه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ . اني لأحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم) أقول أما العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الانساني ، وأما العلم بسننه تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق اليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء ، وأما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه اذا نظرفيه إلى الوجه الرباني والوجه الانساني جميعاً ، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ لوجه الرباني فقط ، وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكامل أنفسنا ، واصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين

اذا تدبرنا هذا أيها القاري فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الاخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الامة الاسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولو زعمها كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن

لجوادها نهضة من هذه الكبوة ، وان اسهمها قرطسة بعد هذه النبوة ، كآية الناطقة باستخلافهم في الارض ، فان عمومها لم يتم بعد ، وكخبر « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً » وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف الاضلال الطريق « رواه أحمد والشرط الاول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ماصح عند مسلم من أن مساحه المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له اهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا ياقوم من المبشرين لامن المنفرين ، (ولتعلم نباه بعد حين)

﴿و كذب به قومك وهو الحق﴾ الخطاب للرسول ﷺ أي وكذب جمهور قومك وهم قريش بالعذاب أو بالقرآن ، على ما صرفنا فيه من الآيات الخاذية إلى فقه الايمان بجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان ، والحال أنه هو الحق لثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك الا الكبر والعناد ، والجود على تقليد الالباء والاجداد ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ أي قل لهم أبها الرسول انني لست بوكيل مسيطر عليكم وانما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل اليه الامور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف . فمن جعله السلطان أو الملك وكيله على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها ، والرسول مبالغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويذمهم وينذرهم ، ويقيم دين الله فيهم ، هذه وظيفته وليس وكيلاً عن ربه ومرسله ، ولا يعطى القدرة على التصرف في عبادته حتى يجبرهم على الايمان إجباراً أو يكرههم عليه إكراهاً (٢٥٦: ٢) لا إكراه في الدين - ٨٨ : ٢١ فذكر انما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر - ٥٥ : ٥٠ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢٧٢: ٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء (وراجع تفسير (٥٠: ٦ ص ٤٢١ - ٤٣٠ ج ٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ المجازي

وروي عن ابن عباس [رض] ان هذه الآية نسخت بآية القتال ونسكت بهذه الرواية كثير من المفسرين المغررين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد ، وهو في قوله المصيب ، فان الاذن بالقتال للدفاع عن الحق

٥٠٣ لكل نبأ في القرآن مستقر ينتهي اليه فيظهر أنه الحق (التفسير ج ٧)

والحقيقة، وحماية الدعوة والبيعة، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أي عبداً لله مبلغاً عنه لا شريكاً له ولا وكيلاً، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزال ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول ﷺ إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولي العملي الذي أبرزوه بالصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه، وإيذائه وإيذاء من آمن به. فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذي قرره علماء الأصول وهو الذي يجري عليه المفسرون، ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة أي أي لم أو أمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اه وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التي أمر بها النبي ﷺ بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهي هي الفضائل التي كان ﷺ متحلياً بها طول عمره، مع وضعه كل شيء في موضعه.

ووضع الندي في موضع السيف في العلي مضر كوضع السيف في موضع الندي

(لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون) هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين، والنبا الخبر كما قيل أو الخبر الذي له شأن يهتم به، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اه وبرادبه المعنى المصدري أو مدلوله. الذي يقع مصداق له والمستقر مصدر مبني بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذي لا تحول فيه، واسم زمان ومكان له وإراد الزمان هنا أظهر وبستهلزم غيره معه. والمعنى لكل شيء نبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتمز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه، وسوف تعلمون مستقر ما أنبأ به القرآن الذي كذبتم به من وعد ووعد أول كل نبأ من أنباء القرآن الحق الذي كذبوا به زمان يحصل فيه مضونه فيكون قاراً ثانياً فيه. ومن هذه الانباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة (٣٩ : ٢٤) كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فاذا هم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحسبك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، لولا ذلك جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أي وقوع ثابت لا بد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأولئك القوم ومنه ماهو في غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتي في أزمنة مختلفة فيحصل في كل زمن منها ما يثبت لمن فقه حقيقة القرآن (٥١: ٤١ قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ٥٢ من ربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات في هذا السياق ، فارجم الى ما ذكرناه (في ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧) من الكلام في مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذي لا يتعداه ، والحمد لله

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرَ بِهِ أَنْ يَبْسُلَ نَفْسَهُ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

أنذر الله تعالى في الآيات السابقة هذه الأمة - أمة الدعوة - مثل العذاب

الذي بعثه على مكذبي الرسل من الاولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته الماثبة لكونه من عند الله، لا من عند رسوله الأُمِّي الذي لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الأمم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم، تلك الآيات التي يرحى لمن تدبرها فقه الأمور وإدراك حقائق العلم. وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن، وكون الرسول مبلغاً لا خالفاً للإيمان، وإحالتهم في ظلم رصديق أنبائه على الزمان. ثم بين في هذه الآيات كيف عامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الأمة - أعني أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً واهباً من كمارها الذين لم يحيبوا دعوتها، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابه ها، على نحو ما قدم في الآيات التي قبلها، فقال

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ

غيره﴾ روي عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن حرج وقتادة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروي عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد بن سيرين أنها في أهل الأهواء من المسلمين. وهذا الخلاف مبني على ما تقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم. فمن قال أن هذه في المشركين فقط فأنما رجع ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة، ومن قال أنها في أهل الأهواء فأنما رجع ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة في كون الانذار بالعذاب موحهاً إلى هذه الأمة بجملة لها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أصراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له، والخطاب على الأول للنبي (ص) وبشارته في حكمه كل من بلغه، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها. والرواية الثانية عن مجاهد أنها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الأخبار المرفوعة في معناها، ولكن الحائضين منهم يدخلون في عمومها

وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أي ات الدقيق اللبن، ويستعار للمرور الابل في السراب، ووميض البرق في السحاب،

وللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، وللدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على التول الاول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن حريج كان المشركون يجلسون الى النبي ﷺ يحبون أن يسمعوهم فإذا سمعوا استهزؤا فزات (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية - قال فجعل إذا استهزؤا وقام فحدروا وقالوا لا تبرزوا فيقوم الخ وقال السدي: كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي ﷺ والقرآن فسبوه واستهزؤا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي ﷺ خاضوا واستهزؤوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قَوْلهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم، وأنزل الله في ذلك (واذا رأيت) أي أنزله في ثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن حريج أيضاً . وقولهم « نخرج » معناه نقع في الحرج والائتم وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمرأ . والجدل والخصومة فيها تباعا لاهواء ، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) ونحو هذا في القرآن قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم إنما هلك من كانت قبلهم بالمرأ والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قول: لا تجالسوا أهل الالهواء فانهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وإن المخاطب بها أولا بالذات سيدنا الرسول ﷺ وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع للمخاطب به كل مؤمن في كل زمن: « واذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الالهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأعرض ظهرك ، بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره » أي غير ذلك الحديث الذي موضوعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار ،

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الاهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتفنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فاذا خاضوا في غيره فلا بأس بالقيود معهم . وقيل ان الضمير في « غيره » للقرآن لانه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى

وسبب هذا النهي ان الاقبال على الخائضين واتعمود معهم أقل ما فيه انه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادي فيه ، وأكبره انه رضاه به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقتصر به باختياره إلا منافق مرء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب والآراء ، مزلة في البدع واتباع الاهواء ، ونتجت أشد من فتنة الاول ، فان أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ، ويؤيدون الائمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المصلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الاهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لانه يحذر من الاول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثاني وهو يجيشه من مأمنه ، ولا يعقل ان يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيهم ، كما يقعد مخترعاً مع المجادلين فيها المتأربين لها ، وانما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزي في حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما اذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل في أهل الاهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلدهم بالتكاف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى (٤: ١٣٩) وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم إذا مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لا جل أن يكفر بها مسلماً أو يضل بها مهتدياً ، بغياً عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين

الآيتين وفيما ورد في النهي عن تولي أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو اعانتهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة (لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) زعم المحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا لنصارى أبنوا فيه طيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أرى بالدخول في عموم آيتي الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فبرده تقييد النهي - وهو في ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لاجل ايمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهي وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم - الى قوله - الظالمون)

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المناققين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فانزل الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الانعام في أولئك الضعفاء على ما ورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الانعام إذ كان اصعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمناققي المدينة عذر الا اخفاء الكفر ، على أن آية الانعام أول ما نزل في هذا النهي فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المناققين في القعود مع المستهزئين بعد النهي وهم يتلون أو ينقل عاينهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء . وقال في الذين يقعدون معهم «إنكم إذا مثلهم» وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهي في قوله

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أي وإن فرض أن أنساك الشيطان النهي مرة ما وقعت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكر مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان اليها بالايمان والاهتداء بها . وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وان تكرر لان في التنسية معنى التكرار

وهل الخطاب في هذه الآية لرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل: إياك أعني واسمعي إجابة: وهو كثير في كلام العرب أم لرسول بالذات وغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الاحكام الخاصة به ﷺ أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى أقول ظاهر ما نقلناه عن السدي وقائل اختيار الاول منها وقد استشكل انساء الشيطان له ﷺ على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص اقرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المحصنين وخاتم النبيين والمرسلين ﷺ اخلصهم وأنصهم وأكرمهم بل ورد في سورة النحل (١٦) ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء شيطان بعض الامور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان ولا لم يقع إلا لأليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن فني موسى حين نسي الحوت (وإنسانيه لا الشيطان أن أذكره) وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبي وروى عن مجاهد في تفسير (فإنساء الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساء الشيطان ذكر ربه إذ أمر الناجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك رابعا الفرج من عنده (فلبث في السجن بضع سنين) عقوبة بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثا مرفوعا في ذلك روجه مرسل وموصولا وهو «لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال ما لبث في السجن طول ما لبث حيث يبتغي العرج من عند غير الله تعالى» هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجا عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند الى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطان الشيطان على النامي واستحواذه عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المحاصنين، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي ﷺ مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المحاصنين المعصومين باعائته عن شيطانه حتى أسلم فلا يأتى من الا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد نسي الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهى محمد ﷺ أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم الخ رواه عنه ابن أبي شبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأما وقوع النسيان من الانبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في جوازه ، قال تعالى الخاتم رسوله (٢٣: ١٨) واذكر ربك إذا نسيت) بل ثبت في هذه السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام (٧١: ١٨) قال لا تؤاخذني بما نسيت) وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه ، وهذا محل إجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كإضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام . وقد جزم الاستاذ الامام في تفسير (ما تنسخ من آية أو تنسخها) ببطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس كان ربما نزل على النبي ﷺ الوحي بالليل ونسيه بالنهار فأمر الله أن ينسخ الآية) لان ذلك يخالف عدة القطعية لمجمع عليها . وقد ورد في الصحيح اسناد النسيان إلى النبي ﷺ في حديث ايلة القدر « فأنسيت » وهو في صحيح مسلم وفي رواية « فأنسيتها » وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي ﷺ في الصلاة وقوله في بعض الروايات عندهم « ما عدا الترمذي » « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني » الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ في شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو من الانبياء عليهم الصلاة والسلام في الافعال ، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت لا يجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اهـ

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث . وانفقوا على أنه ﷺ لا يقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى به . ثم قال الا كثرون شرطه تنبيهه ﷺ على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخير مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره امام الحرمين ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الافعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالاته عليه صلى الله عليه وسلم في الاقوال البلاغية وأحاربوا عن الظواهر الواردة في ذلك ، واليه مال الاستاذ أبو اسحاق الاسمراني ، والصحيح

الاول فان السهو لا يناقض النبوة ، واذا لم يقر عليه لم تحصل منه فسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرير الاحكام

« قال القاضي واختلفوا في جواز السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الامور التي لاتتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فحوزه الجمهور ، وأما السهو في لاقوال الملاعبة فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الاقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لاتتعلق بالاحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فحوزه قوم إذ لا مفسدة فيه » قال القاضي رحمه الله تعالى والحق الذي لاشك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الانبياء في كل خبر من الاخبار كما لا يجوز عليهم خالف في خبر لاعداً ولا سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضا ولا غضر ، وحسبك في ذلك أن سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمرتاب ، فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوم في كلمة . ولو كان لقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدى مباء بدر وقوله صلى الله عليه وسلم « والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني » وغير ذلك وأما حواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فقير ممتنع والله أعلم » اهـ (*)

(*) نقل الالوسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يعزها إليه بل بدأ الكلام بقوله في المسألة: وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا ان مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) الخ ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الاول » قال « وصحح النووي الاول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضي أنهم اختلفوا » بدل قول النووي « وقال القاضي اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين. ولما انتهى إلى قوله « فقير ممتنع » وصله بقوله هو: وسيأتي ان شاء الله تعالى تمة الكلام على هذا المبحث الخ واني أتقد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل — وهو في الكتب كثير — بأنه سرقة وان قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وان من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضاة هو فان هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به في شرح النووي لمسلم القاضي عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار اليه القاضي (عياض فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤوس النخل فقال « ما بضمن هؤلاء ؟ » قلت يلتحقونه يجعلون الذكر في الانثى فتلقح فقال رسول الله ﷺ « ما ظن ذلك يعني شيئاً » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك لمبصنوه فاني انما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فاني لن أكذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يؤثرون النخل — يقول يلتحقون النخل — فقال « ما تصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « املككم لو لم تفعلوا كان خيراً » فتركوه فنفضت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « انما أنا بشر اذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما أنا بشر » قال عكرمة أو نحوه هذا . قال المعقري (١) فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بافظ مرة يقوم يلتحقون فقال « لو لم تفعلوا بصالح » قال فخرج شيصاً ، فربهم فقال « ما نخلكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشبص البسر الرديء اذا يبس صار حشفاً . واختلاف الالفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وانما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يتمتع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلقهمهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اهـ وأما مسألة ماء بيدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي ﷺ أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بيدر أي أقرب ، فقال له الحباب بن المنذر : يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزله الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يا رسول الله ان هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

(١) هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كمسجد وهي ناحية من اليمن من شيوخ مسلم . وقوله فنفضت النخل أي أسقطت ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

٥١٢ المبالغة في تعظيم الانبياء نزغ الشيطان ومسه وملكه (التفسير ج ٧)

[أي قريش] فاني أعرف غزارة مائه - كثرته - بحيث لا ينزع فنزله ثم تغور ماعداه من القلب (جمع قلب كقتيل وهو عالم بين من الآبار) ثم نبي عليه حوضاً فتملأه ماء فشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ « لقد أشرت بالرأي »

هذا وان كثير آ من المؤلفين من المتأخرين يبالغون في تعظيم الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالاقتوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤا به عن الله تعالى وما ثبت في سيرتهم واقامهم عياض - أحسن الله جزاء - كان من المبالغين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الانبياء على خاتمهم الذي أكمل الله به دينهم وتم به مكارم الاخلاق وشهد له بالحق العظيم لا يصح (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان لانبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الاعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزعك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ٢٠١ ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون (فظاهر السياق ان الخطاب هنا للنبي ﷺ وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وروى ابن جرير عن أبي زيد قال : لما نزلت (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) قال ﷺ « يارب كيف والغضب » فنزل (وإما ينزعك من الشيطان نزغ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عندهم « ما منكم أحد الا وقد وكل الله به قرينه من الجن - قالوا وإيك يا رسول الله ؟ قال - وإياي الا أن الله أعانتني عليه فأسلم فلا يأمرني الا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بان سلطان الشيطان على الانسان عبارة عن تمكنه من اغوائه واضلاله ، وان مجرد الوسوسة ليس سلطاناً ، ولا سيما أدناها ومبداها المعبر عنه في آتي الاعراف بالنزغ والمس^(١) على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي لانه لا يقدر على اكراه انسان على شيء . ولكن سميت طاعة ووسوسته سلطاناً تشبيها بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه

(١) فسر النزغ بين الناس بالاغراء وأصله في اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة يعود ونحوه لتسرع والمس باللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى (١٤ : ٢٥) وقال الشيطان لما قضي الامر : ان الله وعدهم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) الآية . وقوله « قضي الامر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس اليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظا من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقيقة ولا مجاز أو قد يكون له مزية على من لم يوسوس اليه ولم يزين له المعاصي اذا صح ما قالوا في تفضيل الانبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية الى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هربا من التطويل ، وقد ثبت أن المتقين قد بمسهم طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدؤها - ولكنه إذا مسهم تذكرها فإذا هم مبصرون فلا يقيمون في فخ طاعته ، بل ينبيههم طائفه من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهادا فيما ينبغي ، والانبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟ وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من ساطانه المجازي على الناسي ، ولكنه اذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نهي أدى إلى فعل المنهي عنه ، - كان وقوعه من الانبياء عليهم السلام مشكلا ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أحد صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونبينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى الى مخالفة الامر بالاعراض عن الدين بخوضون في آيات الله كفعوده معهم ناسيا ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كعصية آدم لان الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريبا ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو ﷺ سيد أولي العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام (فأنسى ولم نجد له عزما) وقال (وعصى آدم ربه فغوى) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد امشكلات في باب القول بمعصية الرسل (ع) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الاكل من الشجرة نبيا رسولا ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بمعصية

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦٥ » « الجزء السابع »

٥١٤ تجربة الشيطان للمسيح. الشياطين كمكروبات الامراض (التفسير ج ٧)

الانبياء قبل البعثة من كل ذنب . وانما منعوا صدور الكبائر عنهم عمدا . قال في المواقف: راماسهوا فحوزه الا كثرون وأما الصفائر عمدا فحوزه الجمهور الالجبائي واما سهوا فهو جوائز اتفاقا لا الصفائر الخسيسة كسرقة حبة أو قملة اه المراد منه . ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع لانسان ، ولم تكن سببا لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى إن ابليس حاول فتنة (أي تجربة) سيدنا عيسى (عم) بعدة أمور ثم قال (٤: ٨) ثم أخذه أيضا إلى جبل عال جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها ، وقال له أعطيك هذه جميعا إن خررت وسجدت لي ١٠ حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لانه مكتوب : للرب إلهك تسجد وإياه تعبد) وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمسه الولدان، فنحن أشد تعظيما لهما بالحق ممن عبدوهما بغير حق . وليست وسوسة الشيطان لأي إنسان وأمره إياه بالشر ونهيه عن الخير ببقية ، وإنما النقيصة طاعته ألغى الله وقد عصم الله تعالى منهارسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الامراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوي المزاج معتدل المعيشة متقيا لها بما يرشد اليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القائلة لها فانها قلما تصيبه واذا أصابته فلا تضره، بل قد تنفعه بتعويده مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفا في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فانها تؤذيه ويحدث له بسببها من الامراض والادواء ما يكون به حرضا أو يكون من الهاالكين، والنفس الزكية الفطرة، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها، واذا طاف بها طائف من وسوسته في حال الغفلة كان هو المذكر لها ، فاذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم افسادها لها كمثل البدن القوي في عدم استعدادة لفتك جراثيم الامراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق، والمعاصي وسوء الاخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الامراض . ومن الارواح والابدان

ماليس في منتهى القوة ولا غابة الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب الى الصحة والقوة، والملاك إن كان بضد ذلك فعلم مما تقدم ان الآية لاتدل على أن الشيطان ينسي النبي الأعظم ﷺ ماذكر، إمالا لان الخطاب فيها لغيره ابتداء - وإمالا لان المراد به غيره وإن وجه اليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مباغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية الى الوقوع في النهي، وكون الانبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التي لانزاع فيها، فان علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عياني وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجحه الآية الآتية بجعلها موضوع المسألة في جماعة المتقين - وإمالا لان الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المباغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله، ومن المعهود في التخاطب ان ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال، فهو لا يقتضي جواز الوقوع ولا احتماله، وذلك هو الاصل في الجملة الشرطية المبدوءة بان فقد قالوا إنها للشك، وانما يأتي مثله في كلام الله بحسب الاسلوب العربي لبيان المراد في نفسه بصرف النظر عن القائل، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فان لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

وذهب الزمخشري مذهباً آخر في تنزيها ﷺ عن هذا النسيان بايراد احتمال آخر في الجملة قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكرى - بعد أن ذكرنا قبحها ونهيناك عليه - معهم اهـ وقد ردوا عليه هذا الوجه لانه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلين، وبناءً عليها غير متعين، ولا ينكر الاشاعة ولا غيرهم ان عقل المؤمن يحزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله وان لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحريم فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة إلا أن ينم منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنير، ولكن كيف يخفى مثله على هذا اللغوي النحرير؟ واستنبط العلماء من الآية ان الانسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان بمعنى انه لا يعاقب عليه، واذا أكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى ان

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصويون والفقهاء على هذه المسألة بحديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الامام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت اسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فان الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الائم لا رفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ . وأما اسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ «ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال في الزوائد اسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع ، وقال الديبع في الاحاديث المشتهرة : وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ «ان الله وضع عن هذه الامة ثلاثاً الخطأ والنسيان والامر بكرهون عليه» ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿ وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء . ما فلا يحاسبون على شيء . من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها اذا هم تجنبوها وأعرضوا عنهم كما أمروا ، وقد روي هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله اذا تجنبيتهم وأعرضت عنهم ، وقيل هو رخصة ومعناه ما عليهم من حسابهم من شيء . إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء . إذ قال فيها (إنكم إذا مثلهم) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج ، وهو بعيد جداً لانه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الآلوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لان قوله سبحانه «وما على الذين» الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فانهم اه وقد يقال ان الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي ومعناه عدم مؤاخذه أحد بذنب غيره لا خبر من الاخبار التي قالوا انها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبیر ، أو أن يقال في التقدير : وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء .

إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم وباطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والاعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقته المناسب له ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات النكاح (إلا ما قد سلف)

﴿ولكن ذكرى لهم يتقون﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة باللهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكير كما تقدم ، وقيل إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء أن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكرهم أي يعظوهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو في حضرتهم .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين . قال ابن جبير : ذكرهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون ، مساءتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الرقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتعبدون مساءتهم ويكرهون مسرتهم ، وقد يتحججه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون إننا كنا كل استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه فمنا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرهم ويفهموهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعه واحدة إلا ما استثنى وليس هذا منه ، ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الاقبال عليهم وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين . ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه

أشرنا في تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول ﷺ من دونه ويؤكد الرجوع

إلى الخطاب في قوله ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا﴾
تقدم تفسير اللعب والاهو ونكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢
(راجع ص ٣٦٢-٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه
من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون
أولاً وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ،
وغرتهم الحياة الدنيا الفانية ، فأثروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها
المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخذهم دينهم لعباً ولهواً ففيه وجوه
المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزية للأنفس ، ولا مهذبة
للاخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن ، وبعد المرء لقلائه في دار الكرامة
والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت إما صرفاً للوقت فيما لا
فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض المهموم والشؤون وهو اللهو ،
ويظهر ذلك في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روي القول به عن
ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه
بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا
عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى له وهو
يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة
ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى (فاولها) أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه -
وهو دين الاسلام - لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزؤا به (الثاني) اتخذوا
ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام ديناً لهم (الثالث) أن الكفار كانوا يحكمون في
دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السواائب والبحائر وما كانوا يحتاطون
في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عن ذلك بانهم اتخذوا
دينهم لعباً ولهواً (الخامس) قال - وهو الاقرب - أن المحقق في الدين هو الذي
ينصر الدين لاجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدق وصواب ، فاما الذين
ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو، فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اهـ

أقول كان ينبغي أن يذكر نحو آمن هذا في تفسير (وغرهم الحياة الدنيا) وقد جعل هو هذه الجملة، مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللهو، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قصدوا به أولاً وبالذات . والوجه الأول اعتمده المتأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى (لكم دينكم ولي دين) وقوله (٥٦:٥) لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً، فالله تعالى لا يضيف دين الاسلام إلى الكفار. وأما معنى غرهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم وأغفلتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من المحال، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنغصات، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات، فاستبدلوا الخوض فيها، بما كان يجب من فقها وتدبرها

وهذا الامر بترك هؤلاء المفرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله (٣:١٥) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده (٤) وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ٥ ما نسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) وورد مثله بعذاب الآخرة (٨٣:٤٣ و ٤٢:٧٠) وقيل المراد به الامر بالكف عنهم، وترك التعرض لهم، وأنه نسخ بآية القتال، روي عن قتادة وضعفه المحققون. وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولاتهم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك، وذلك قوله عز وجل

(وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت) البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والاباحة، وأبسل الشيء كبسله أسلمه للهلاك ومنه أسد بأسل ورجل بأسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال . والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقريظة الحال لأنه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكور، وقريظة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق (فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضا كما قالوا . وروى عن ابن عباس
ثلاثة أقوال في معنى الالبسال : الفضيحة والاسلام للهلاك والحبس في النار ، وكان
الاخير جوابه لنافع ابن الازرق وهو تفسر بالاخص لبيان المراد ، قال نافع
أوتعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول

وفارقتك برهن لا فكك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما
كسبت أي اتقاء حبسها أو رهنها في العذاب أو اسلامها اليه أو منعها من نعيم الجنة
وتفاديا من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير
الاول قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين) الآية - وقدر
بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . وبعضهم لئلا تبسل

ثم وصف تعالى النفس البسلة أو علل ايسالها بقوله ﴿ ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ﴾
أي وليس لها من غير الله ولي أي ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا
شفيع يشفع لها عند الله تعالى (٤٠ : ١٨ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)
في يوم وصفه تعالى بقوله (٢ : ٢٥٣ لا يبع فيه ولا خلة ولا شفاعة) والامر
فيه لله وحده (٣٩ : ٤٥) قل لله الشفاعة جميعا - ٢ : ٢٥٤ من ذا الذي يشفع
عنده إلا بأذنه (٣٤ : ٢٤) ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له - ٢١ : ٢٨ ولا
يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ! فكل نفس تأنيه في
ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهي مبسلة بما كسبت من سيئ عملها ،

﴿ وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ العدل بالفتح ما عادل الشيء ، وسأواه من غير
جنسه كما تقدم في تفسير (٥ : ٩٨ أو عدل ذلك صيما) وهو هنا بمعنى الفداء لان
الفادي يعدل المفدي بمثله كما قال الزمخشري . وعدل هنا يؤول الى المفعول به بالباء
كما قال في أول هذه السورة (برهم يعدلون) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية
لا المفعولية والمعنى : وان تعد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها
- أي لا يقع الاخذ ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصعة ، وسير من البلد
لان العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الاخذ معنى القبول ، وان

يعاد الضمير على العدل وهو الفداء بمعنى المفعدي به وان عد هنا من قبيل الاستخدام . وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أي الفدية وأسند الى الاخذ والى القبول ، قال (٢ : ٤٧) واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) وقال (٢ : ١٢٢) واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون) والمراد من هذه الآيات وما في معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة في الآخرة (كنيل كثير من المقاصد في الدنيا) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده أي بوساطة الوسطاء ، وتقرير أصل الدين الالهسي وهو أن النجاة في الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة رسله من الايمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تتركى به النفس مع الايمان الاذعاني بالله ورسله وما حاولوا به ، ومن أسلمهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباءة وهواً وغرورهم بالحياة الدنيا ولا تنفعهم شفاعاة ولا تقبل منهم فدية

﴿ أولئك الذين أسلموا وما كسبوا ﴾ أي أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا لله لهلكة وارتهنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الاوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذي اتخذوه لعباءة وهواً ما يزجرهم عنها . وماذا يكون جزاؤهم بعد الاسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب ألیم بما كانوا يكفرون ﴾ أي لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضا - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذي ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعده الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم . أو التقدير أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب ألیم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الاول بالكسب والتعليل الثاني بالكفر فالاول ذكر بصيغة الماضي والثاني بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فلولا رسوخهم في الكفر الذي أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على انه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المنقطعة ينهض سبباً لهلاكهم ووقوعهم في هذا العذاب كله . وفي الآية كبر العبر لمن يفقه

الكلام ، ولا يفتر بقلب الاسلام ، فانما المسلم من اتخذ امامه القرآن ، وسنة الرسول عليه افضل الصلاة والسلام ، لا من اغتر بالاماني والاورهام ، واتخذع بالرؤى والاحلام ،

(٧١) قُلْ أُنَدِّعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَمَا الَّذِي اسْتَمَوْاهُ الشَّيْطَانُ فِي الْأَرْضِ حَيْزَ أَنْ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : أَتُتِنَّا . قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى ، وَأَمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا زَكَاةً ، وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

ضرب الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات ، مثالا يوضح لمن عقله من المشركين ما تقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم ، ويعال لهم ما بدى به سياق الآيات الاخيرة فيه (أي التوحيد) من النهي عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم ، وبشرح لهم مفهومه ، ويفصل لهم مضمونه ، ويبين لهم مقابله . وأعني بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى (٦٦) قُلْ إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله (الح) حيز قوله (٦٣) قُلْ من ينجيكم من ظلمات البر والبحر وما يليه من الوعيد بعذاب الدنيا والآخرة ، وختم الآية بالامر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهوى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكل علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قُلْ أُنَدِّعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ روى عن السدي أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا مسيلنا وأتركوا دين محمد ، فقال الله (قُلْ أُنَدِّعُو) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصومة علمها الله محمداً ﷺ وأصحابه بخاصمون بها أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدي إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ما روي من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لأبيه إلى الشرك - فنزلت الآية ردّاً عليهم فلقنهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الحلي الواضح لحالي الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته ، في سياق حجج الحق الكثيرة في هذه السورة التي نزلت دفعة واحدة كما تقدم. والاستفهام لانكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - ما لا يضر ناراً لا ينفعنا كالأصنام وسائر ما عبد من دون الله ، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إزهدنا الله إلى الاسلام؟ ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الانكار والتعجب في الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذي يكشف ما يدعى إليه إن شاء ، إلى دعاء العاجز الذي لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه يكوص على الاعقاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة ، أو أحجم بعد اقدام على مهمة : نكص على عقبيه ، وارتد على عقبيه ، ورجع القهقري. والاصل فيه رجوع الهزيمة أو الخيبة والعجز عن السير المحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بنرد المبني للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجم ، والنكتة فيه ان هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لان العاقل اذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فانه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذي هو أدنى ، بالذي هو خير وأعلى ، فاذا كانت فطرته وعقله بآبانه عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد؟ (رابعها) ان من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته في الانفس والآفاق ، وما شرح به صدره للاسلام ، فمن يقدر أن بضله بعد إذ هداه الله؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ، أليس الله عزيز ذي انتقام) (خامسها) المثل الذي يصور المرتد في أقيح حالة كانت تتصورها العرب ، وذلك قوله تعالى

﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : اثْنًا ﴾
قرأ حمزة استهواء بألف مماله وكانوا يرسمونها يا ، كأصلها وإن لم تكن طرفاً ورسمها في

المصحف الامام هكذا (اسهوه) وهو يحتمل القراءة تين . وتقدير التشبيه في الكلام
أورد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الارض ، أو مشبهين
بالذي استهوته الشياطين - الخ . قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله
وقيل استهامته وحيرته ، وقيل زينته لهواه ، ويقال للمستهام الذي استهامته الجن :
استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبت به . جعله من هوى
يهوي . وجعله الزجاج من هوي يهوي ، أي زينته لهواه . كذا في لسان العرب
وغيره . والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائما أي يسير على وجهه لا يقصد غاية
معينة ، وكانت العرب في الجاهلية زعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والاصل في
قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون ان الجن تظهر لهم في
البراري والمهامه وتتلون لهم ألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجهه
لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان
والاغوال والسعال (بوزن الصحاري) ورد في صحيحه من حديث جابر أن
رسول الله ﷺ قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور
العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في القلوات وهي من جنس الشياطين تتراعى
للناس وتتغول تغولا أي تتلون تلونا فتضلهم عن الطريق فتضلهم فأبطل النبي ﷺ
ذاك . وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه إبطال ما زعمه العرب
من تلون الغول بالصور المختلفة واعتباطها . قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل
أحدًا . ويشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالي » وقال العلماء : السعالي بالسين
المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن . أي ولكن في الجن سحرة هم تلبس
وتخيل ، وفي الحديث الآخر « اذا تغوات الغيلان فنادوا بالأذان » أي ادفعوا
شرها بذكر الله تعالى . وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفي
حديث أبي أيوب : كان لي تمر في سهوة وكانت الغول تجي فتأكل منه . اهـ
أقول ان هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الاثير ليس للنووي من التصرف
فيه الا عزو نفي وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذي قدمه ابن الاثير
وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزا النووي الى

الجمهور هو المتبادر في لفظ الحديث فان كلمة « لاغول » نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لابي هريرة عند ابي داود . وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « ان أحدا لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فاذا رأيتم ذلك فاذنوا . وهذا رأي لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخيل باطل من سحر الجن . والجمهور على أن الحن تتشكل وهو لا يقتضي إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير

فما تدوم على حال تكون بها كما يلون في أثوابها الغول

من شرحه لقصيدته (بانت سعاد) : والغول بالضم كل شيء اغتال الانسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالي وهي إناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالهم أو لأنها تتلون كل وقت ، من قولهم : تغولت عليّ البلاد . إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تترأى وتتلون لهم وتضاهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفي الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقا ، ثلاثة أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال في اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هي ساحرة الجن . فجعل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قواين آخرين مثله أحدهما أنها أخبث الغيلان وثانيهما أنها أنثى الغيلان . ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة . وشبهوا بها الخيل أيضاً . والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البراري المنقطعة شيئاً يتلون فيهم على وجهه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روى وكان عن مشاهدة ، والا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي (ص) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان (انه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس ان النبي (ص) لم ير الجن حين استهوا^(١) القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أهي إلي أن استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه انه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه . وروى البيهقي في مناقب الشافعي باسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبيا . انتهى . وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها^(٢) على اننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الاغوال واستهواها بعض الناس في الفلوات حتى بضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المعتبر فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لا حقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كعض القردة . والعرب تطلق اسم الشيطان على^(٣) المتمردين من الانس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه ان الشيء اذا استقبح شبهه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الاشياء ولو رثي لرثي في أقبح صورة . وقيل كأنه رؤوس حيات ، فان العرب تسمي بعض الحيات شيطانا . وأورد شاهد من الشعر على ذلك وود في بعض الاخبار ان حيات البيوت من الجن . وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطبسون في الهواء . وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويظعنون » قال السهيلي هذا الاخير هم السعالي . وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ربح (أي كالريح) لا يأكلون

(١) ومنه حديث أبي هريرة فيمن كان يسرق تمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان . وهو في البخاري منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وابو ميم . وللطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن أبي اسيد والنسائي عن أبي بن كعب . واما أثر أبي ايوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب انه ليس في هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد التتوي على ما نقله عن النهاية شيئا منها (اه الطبعة الثانية)

ولا بشر، ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخبز الحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الصاردة أو القبيحة وعلى ما يؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يهوس للناس فيزين لهم الشر، ويلبس بعضهم أحياناً فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان، غيرهم، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة. والأكاذيب عن حيم الأمم في ذلك كثيرة، والشبهات فيها غير قليلة، ولكن قل المصدقون بها في بلاد العلم والمدنية. بعد هذا الشرح نقول ان المفسرين قولين في تفسير (كالذي استهوته الشياطين) أشرنا اليهما في تفسير الاستهواء (الاول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان بالمستهام الذي يضل في الفلوات حيران لا يهتدي تاركاً رفاقه على الجادة ينادونه: اثنتا عد، إنا. فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما نراه من الغيلان بغير عقل ولا بصيرة. وهذا التفسير مروي عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس. قال السدي بعد بيان التشبيه: فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لمحمد، ومحمد الذي يدعو الى الطريق والطريق هو الاسلام. ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية «ان الغول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى انه في شيء فيصبح وقد ألقته فيهلكة وربما أكلته، أو تلقية في مضلة من الارض يهلك فيها عطشا» ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه مثبت للغول الذي نراه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم، ومنهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لان التشبيه قد يبنى على المعارف لاجل التأثير، وقد أشار الزمخشري الى ذلك بقوله: وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله (كالذي يتخبطه الشيطان من المس) اه وقد شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا ينكرهم - وتبعه الآلوسي فقال: وليس هذا مبنيًا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التشنيع إلا من تعصب المذاهب، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكياء في هذه الغياهب، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت تزعمه العرب في الجاهلية من شياطين الجن، وأن النبي ﷺ كذبهم في دعوى الغول، وان جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب

ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تقول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذاك ، وانما بنى التشبيه على ما قيل من استهواهم واضلالهم بتقولهم ، لا على مجرد وجودهم ، واذا كان الاستهوا. بتخييلات لا حقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعي الشرك كالمستهوى بما لا حقيقة من الاوهام الضارة الشيطانية، التي تنسب الى الاغوال الخيالية. ولا يقتضي ذلك إنكار الجن والشياطين، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين، وانما الجن من عالم الغيب، لا تصدق من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع ، أو ما هو في قوته من دليل الحس أو العقل، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس، ولا أنها تظهر لهم في الغيافي والقمار، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات.

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذي في جامعه وفي الثماني من طريق أبي عقيل عبدالله بن عقيل الثقفي وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بني عذرة أسرته الجن في الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه الى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون «حديث خرافة» لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ما عساه يثبت لبعض الافراد على خلاف الاصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الاغول ونحوها، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول في التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يترأى لهم بالشيطان لقبحه وضرره ، وان كان كالسراب لا حقيقة له في نفسه ، أو يكون حيواناً مفترساً تمثله الاوهام بأشكال مختلفة ، وراجع ما يقرب لك هذا في تفسير (ولكن شبه لهم) - ٤٧ ج ٦ تفسير - فان فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح (القول الثاني) عليه وهو أن الذي استهوته الشياطين في الارض هو الذي أضلته بسوستها، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً وهواً، وعرفته الحياة الدنيا فآثرها على الآخرة لانكاره إياها أو عدم إيمانه بوعده الله ووعيده فيها وهذا في معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال: هو الرجل الذي لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل في الارض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. الا أن في هذه الرواية ان أصحاب المستهوى الذين يدعونهم الى الهدى، هم الضالين المتبعين لهوى، وانما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونهم الى ما يزعمون أنه هدى كهموش أن كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت طريق الحكاية، أو المراد بها الطريق الجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود (يدعونهم إلى الهدى بينا) قال الهدى الطريق انه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا ما هم عليه من طرق الوهم . وأبكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، وسواء أصح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثاني لا يتوقف عليه، بل يصح أن يقال ان ذلك الذي استهوته الشياطين بوسوستها — حال كونه حيران — له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تنذره وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفلسف من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت يرد الاخرى فيكون من الاخسرين، بل بطل هاتما في حيرته، مضطربا في أمره، وانما جعل دعاة الهدى أصحابا له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق . والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئنا بالشرك، ووجه الاستفهام الانكاري في أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوء التي لا بد منها لمن يرتد عن الايمان، وهي أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان ؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الامر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريبا بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦) قل إني نهيت — إلى قوله — قل لا أتبع أهواءكم (الحرف في ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام في النهي والامر، ويعبرون عنها بالتخلي والتحلي . أي قل ان هدى الله الذي أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبياناته، هو الهدى الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ما تدعون اليه من أهوائكم. اتباعا لما ألفيتم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذي دعينا اليه

(تفسير القرآن الحكيم) (٦٧) (الجزء السابع)

فأجبنا ، وأمرنا به فأطعنا ، ﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ فأسلمنا . واللام في « لنسلم » فيها وجهان (أحدهما) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لاجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالاذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه (وثانيهما) أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روي القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل « يريد الله ليبين لكم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والفراء بأن اللام تكون حرفا مصدرا بعد الفعل من الامر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر

﴿ وأن أقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن أقيموا واتقوه ، أي قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وباقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره « ولذكر الله أكبر » ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى انقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتكبح سننه في خلقه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامثال الامر واجتناب النهي ﴿ وهو الذي اليه يحشرون ﴾ أي تجمعون وتساقون الى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . واذا كان الحشر اليه وحده والحزاء بيده وحده ، فمن الحنون أن يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى ، ﴿ وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ﴾ أي خلقهما بالامر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، المشتملة على الحكمة الباقية الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم تخلعهما باطلا ولا عبثا ، فاذا آلا يترك الناس سدى ، بل يجزي كل نفس بما تسعى ﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت الابداد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكويني ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكليفي بلا حرج في النفس ولا تكلف ، لأن الامر حق ، والخلق حق (ألا له الخلق والامر)

﴿وله الملك يوم النفخ في الصور﴾ ويبعث من في القبور، فإذا كان غيره ملك ما في الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا تلك يومئذ نفس ما مها تكن مكرمة، لنفس ما مها تكن قريبة أو مقربة، شيئا ما من خير أو شر، أو نفع أو ضرر، وإنما الامر يومئذ لله وحده. فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبه، ويرجع إلى شر حاله. والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الراجز :

لقد نطحناهم غداة الجمعين نطحا شديداً لا كنطح الصورين
وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقا ينفخون فيها
فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع؛ ويعزفون به كغيره من آلات
السماع وقد ورد ذكره في سفر الأيام لأول من كتب العهد العتيق قل (٢٨ ٥) وكان
جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق
والصنوج بصوتون بالرباب والعيدان) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة
كبسر وبسرة وصوف وصوفة وقيل في سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ونقلوا هذا
التفسير عن أبي عبيدة من رواة اللغة، وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه
في قوله تعالى (٦٥ : ٣٦) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء
الله) وهذه هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك
في النفخة الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تمة الآية (ثم نفخ فيه أخرى
فأذا هم قيام ينظرون) وبأنه مخالف لما ورد في الاخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق
أو بما يشبههما، وفي بعض الآثار الإسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فإذا نفخ فيه نفخة
البعث تصيب النفخة تلك الأرواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها
كما بدأها وردة اللغويون أيضا بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة
بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور، وقد
أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأما ما جاء من
جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال
الواحد، وروى الأزهرى هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم وبراغم في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد اطلال الكلام في المسألة فيهما
وأما الاخبار المروعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور
وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً وأقواها
مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث
عبد الله بن عمر قال : سئل النبي ﷺ عن الصور فقال « هو قرن ينفخ فيه » وروي
عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوي بعضها بعضاً
وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر ، وفي
بعضها أنه وكل به ملكان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ
وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكرة بعضها مأخوذة بن الإسرا ئليات
عن كعب الاحبار وروى بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة ومزوج بالآيات
الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من
طريق اسماعيل بن رافع قاضي المدينة ، وقد ذكر منه ابن كثير ما يملأ عدة صفحات
وذكر أنه غريب جداً وأن اسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه
كثيرة وذكر الخلاف في توثيق اسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه
غير واحد من الائمة كاحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام
على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الانبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

(عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير) فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا
بالسر والعلاية وقال الحسن : الشهادة ما قد رأيت خلقه والغيب ما غاب عنكم مما
لم تروه . وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً
والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي
له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم
الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الامور وخفاياها فلا يشذ عن
علمه وحكمته شيء منها فلا يليق بعاقل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب اليه
زاني (فلا تدعو مع أحد احد) بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء) ففي
هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وقد اكة لسياق الوارد في انكار دعاء غير الله تعالى .

(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٧٦) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى (**) كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ إِلَّا فَلِينَ (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحااجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده واشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله ورد ما لهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات البينات في اثبات التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له (قل . قل) ثم أمره في هذه الآيات بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل ما دعا اليه من التوحيد وتضليل عبدة الاصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحجة على أهلها، تأييداً لمصداق دعوته في سلاله ولده اسماعيل عليهم الصلاة والسلام . ولا إبراهيم المكاة لعليهما من اجلال الامة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على اجلاله . واننا نقدم لتفسير الآية مقدمة في أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول

(*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهزمة بصورة الالف المشدودة هكذا - رأ - وحذفت الالف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعاً لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كفر أبيه ﴾

(ابراهيم) هو الاسم العلم لخليل الرحمن ، أبي الانبياء الاكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الاول من أسفار العهد العتيق - انه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في (أور الكلدانيين) وهي بلدة من بلاد الكلدان . و«أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حلب كارجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف اليه ، وأشهرها (أورشليم) لمدينة القدس قالوا ان معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوثي) من سواد الكوفة . وكان اسم ابراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا ان معناه (أبو العلا) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها . وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكلمه وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أبديا وسماه لذريته (ابراهيم) بدل (أبرام) وقالوا ان معنى ابراهيم (أبو الجمهور) العظيم أي أبو الامة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن اسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إِب المَكسورة في ابراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الاول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التي هي أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الاصل والام لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية . وذكر رواية العربية في هذا الاسم سبعم لغات عن العرب وهي ابراهيم و ابراهام و ابراهوم و ابراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سرياني الاصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم ، وعلى هذا يكون جزاءه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الاعاجم الذين

لا ينطقون بالحاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجي. وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره بربه أو أبيره وبرهيم» قال شارحه عند الاول: قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا ونصرفوا فيه بالتصغير والا فالاعجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالكلمة .
وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما، وصرح بعضهم بأن الملك حموربي الذي كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي . وحموربي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذو كرم فيه أنه بارك ابراهيم وان ابراهيم أعطاه العشر من كل شيء . ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن ابراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وان الله تعالى سخر لها جماعة من جرم سكنوا معها هنالك وان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورها وأنه هو وولده اسماعيل بنيايت الله المحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية . فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة ابراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وانها على ما كان فيهما من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرم يفهمون منها وتفهم منهم . وقد ثبت في صحيح البخاري أن ابراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته . وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرمهم فهي أم اللغة المصرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية ، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة في موسم الحج . ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها وأما أبو ابراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الاولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح التاء وحاء مهملة وقالوا ان معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون ان اسمه تارخ بالحاء المعجمة أو المهملة وان آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه، ونقل عن الزجاج

واقراء انه ليس بين النساين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح. ولا نعرف لهذه الاقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ ولا منقولاً عن العرب الاولين ، وإنما هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب الاحبار الذين أدخلوا على المسلمين كثير آمن الاسرائيليات فتلقوها ، القبول على علائها وعن مقاتل بن سليمان المحروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي وافق كتبهم - ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال : آزر لم يكن بأبيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبي تارح واسم الصنم آزر - وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو ابراهيم اسمه يازر ، وفي الأخرى ان أبا ابراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح رواها عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ - وعن ابن حريج أن اسمه تيرح. وجزم المصالحك بأن اسم آزر واعتمده ابن جرير وروى عن الحسن أيضاً . وقال البخاري في التاريخ الكبير : ابراهيم بن آزر وهو في التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النساين والمؤرخين اسمه تاريخ يعرف بذلك . اهـ فقد اعتمد ان آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين فيها وإلا ردنا قول المؤرخين وسفر التكوين لانه ليس حجة عندنا حتى نعقد بالتعارض بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب ما كذبه ونلزم الوقف فيها سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضعف ما قالوه في الجمع بين القواين ان آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمي العم أبا مجزاً وهذه الدعوى لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، ويليه في الضعف قول بعضهم انه كان خادماً للصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حينئذ أن يكون تارح هو اللقب لان معناه المتكاسل وهو لقب قبيح قلما يطلقه أحد ابتداء على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رمية به ، الا أن يصح ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم الخطيء أو المعوج أو الاعوج أو الاعرج - ولعله تحريف عما قبله - وتبيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) الآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحبت أن أنقل عنها ما يأتي

قال الآلوسي وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لآثرته في الاعلام العجمية ، وقبل الاولى أن يقال انه غلب عليه فالحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الأثم ، ومنهم صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعل وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزحاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي ابراهيم تارح : ومن الملاحدة من جعل هذا طعناً في القرآن وقال هذا النسب خطأ وإس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال : لان ذلك الاجماع إنما حصل لان بعضهم يقلد بعضاً وبالأخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذ هذه وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم أنفاً بينا قويه من ضعفه ومن الناس من استدل على أن آزر لم يكن ولد ابراهيم ﷺ بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن ابراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الاشاعرة أو أهل السنة كافة ان آزر كان والد ابراهيم وكان كافراً وفي رد قول الشيعة . وقال الآلوسي : والذي عول عليه الجهم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي ﷺ كافر أصلاً لقوله عليه "صلاة والسلام" « لم أزل أقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام طاهرات » والمشركون نجس ، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له بمول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشي من قلة التتبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم ابراهيم

٥٣٨ الآيات والاحاديث في كفر أبي ابراهيم ومسحه يوم القيامة [التفسير ج ٧]

عليه السلام وجاء اطلاق الاب على الجد في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل واسحاق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسي آثاراً استدلوأ بها على ما ذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الابوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الحرة — كما يقال — ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الاحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار إليها الآلوسي بقوله : وأفواني هذا المطلب الرسائل الخ ، اعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقاد ، وإنما أوقعه فيها هو صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى ما يدل على نجاة جميع أولئك الآباء والاجداد ، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والاحفاد ، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل ، الصلاة والسلام ، فإن من حبهما وهو من آيات الايمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن اذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن بطاع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك وبيانه كما ينه ؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مباينة في تعظيم سب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسبا مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة مجاه أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول لايمان وفضائل الاعمال (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجواد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الاوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن مآله أن يمسخ حيوانا منتسا ويلقى في سمير النيران ، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء ، وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلتقي إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

حقرة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لا تعصني » فيقول أبوه فاليوم لا أعصيك ،
فيقول ابراهيم : يارب انك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأني خري أخزى
من أبي الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « اني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال
يا ابراهيم انظر ما نحت رجلتك ؟ فينظر فاذا هو بذبح متلطيخ فيؤخذ بقوائمه
فيلقى في النار « قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان :
فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم ابن أبوك ؟ قال أنت أخذته مني ، قال انظر أسفل ،
فينظر فاذا ذبح يتمرغ في نتنه . وفي رواية أيوب : فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ
بأنفه (أى يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرائحة نتنه) فيقول : يا عبدي أبوك
هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة وريح منتنة في
صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فاذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست
أبي . والذبح بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خا . معجمة ذكر الضباع
ولا يقال ذبح إلا اذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اهـ
أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع ضم الباء . وسكونها
هي الانثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الانباري يطلق على الذكر والانثى . وهو
وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفّر نفس ابراهيم منه ولئلا يبقى في النار
على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع
من أحق الحيوان وأزر كان من أحق البشر لانه بعد أن ظهر له من ولده ما طهر
من الآيات البيّات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماء يلي استشكل . من هذا الحديث من أصله وطعن في
صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيًا
مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى
(وما كان استغفار ابراهيم لآبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله
تبرأ منه) وأجاب عن الثاني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه
ابراهيم من آبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا وذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حيا فلما مات أمسك . وقبل انما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسح على ماصرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت اليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضا من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن ابراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فاذا كان الثالثة أخذ بيده فلبتفت اليه وهو ضبعان فيتبرأ منه... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه فلما رآه مسح يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبديا . وقيل ان ابراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة ثم نقل الحافظ عن الكرمانى ايراداً بمعنى إشكال الاسماء إلى موضحاً والجواب عنه من وجهين : أحدهما أنه اذا مسح وألقي في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما ان الوعد كان مشروطاً بالايان وانما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول ان ما في الحديث من أن الله تعالى وعد ابراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير الى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٢٦: ٨٦) واغفر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى اليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء (يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسى تبعاً لغيره بحديث «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات» على إيمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله (أولهم) - الى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والاحاديث الصحيحة

بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبوي في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة الى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لا تشعب شعبتان إلا كنت في خبرهما » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الاصلاب الطيبة إلى الارحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الألوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الاحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثير من المفسرين والمتكلمين . وقد سبق الفخر الرازي الألوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . والله المروى لا معنى له الا كمن آبائه عليه السلام ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه احاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روي باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمله عليه جمعا بين القرآن والاحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها اليه بالتأويل والنكاح . والذي خرجناه إنما جعله في دلائل طهارة نسبه لا إيمان أصوله ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى (وتقلبك في الساجدين) لقول بعضهم إن معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الانبياء ، ويطل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية (الذي يراك حين تقوم) أي ويرى قلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى قلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وماروي عنه من أن المعنى قلبه من صلب نبي الى صلب نبي حتى أخرجه نبيا - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتوصل ذلك سيأتي في محله .

وأما الاحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا اليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آرر فأهمها ماورد في أبي الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يا رسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفا الرجل دعاه فقال « إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه . فيه أن مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقربين ، وفيه أن مات في الفترة على ما كانت عليه

٥٤٤ حديث امتحان الكفار في الآخرة ونجاة أبوي الرسول به [التفسير ج ٧]

أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة ومارواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك ، ولئن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون ما يدل عليه هذا الانكار أنه لم يكن حافظا للصحيح والسنن حفظا ، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلا ؟

ومما ذكر السيوطي في التلخيص من حديث « إن أبي وأباك في النار » أن المراد بآبيه فيه عمه أبو طالب وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول ﷺ ، هو أن أخبر ما نقله أبو طالب إنه على ملة عبد المطلب . فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ ولعل نسي قول الأصوليين أن الأخبار لا تنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الايمان تقريراً وقد تقدم أن اطلاق كلمة الاب على العم مجاز لا يصح في اللغة الا قرينة مائة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي ، فإذا جاز أن يكون السائل عن آبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمي وعمك في النار »

ولعمري إن من يقول مثل هذه الاقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله الا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد على ان بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثيرون بما أوردوه في نجاة الابوين ومن حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحيحة ومنه أنه من أهل الفترة وجهور الاشاعة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ما نقله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا اذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد باعهم دعوة ابراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واذا حق نجاة الابوين الطاهرين بالامتحان يكون ماورد فيهما خاصا بما قبل الامتحان

(حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الاقربين)

ان الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في إثبات إيمان آباء الرسول ﷺ يؤولون لاجله الآيات الكثيرة والاحاديث الصحيحة الصريحة قد غفلوا عن أم. عظيم وهو الحكمة والفائدة في الاكثار من التصريح بكفر والد ابراهيم في القرآن وما في معناه كقصة ابن نوح الذي أصر على كفره، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله، وفي تصريح الرسول ﷺ بما يكون من أمر ابراهيم الخليل مع والده يوم القيامة، وتصريحه بأبأه في النار، وبعدم إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق. ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول ﷺ

ان الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد المأدوم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسوله، وهو ان الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين، ما عليهم الا تبليغ دين الله وإقامته، وليس لهم من الامر شيء ولا يملكون لأحد ضرراً ولا نفعاً، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل، وإنما عليهم هداية التعلم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وان كان أقرب الناس وأحبهم في النسب والمعاملة الدنيوية. وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد، يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين عباده في شؤون الخلق والايجاد، والاشقاء والاسعاد، والسلب والامداد، لا في مجرد التبليغ والارشاد، قياساً على ما يهدون من الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالاولياء والشركاء. كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زانين) الآية . وكانوا يقولون في طوائفهم : لييك لا شريك لك ، الا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان الى قومهم أن انصبوا الى مجالسهم أنصاباً وسموها باسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى اذا هلك أولئك ونسخ العلم عبادت (راجع سورة نوح من كتاب تفسير في صحيح البخاري) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم، لا على اتباعهم في الايمان والعمل وفضل الله تعالى. ولما كان ابراهيم أعلى البشر مقاماً في نفس العرب، ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب، مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده، واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار له وان ذلك كله لم يفده شيئاً، وزاد الرسول الاعظم ﷺ فينا ما أطلعه الله عليه من عاقبة السوء في الآخرة، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرها ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الايمان الصحيح مع الازعاني المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصي عند الله كتأثير الاقربين والمقربين، عند الملوك المستبدين، إذ يحملونهم بالكفارة أو الاقناع على عفو عن مذنب - أو إحسان إلى غير مستحق، وهذه هي نظرية الوثنيين في الشفاعة التي نفاها القرآن المجيد، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد الا من بعد اذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له، وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء. وفي غيرها

ولا يرد على حصر وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وان كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم، ولا أن يترتب على ذلك ان يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كبراء الا كه واحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كاعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول للميت « قم باذن الله » أو فعل كاللقاء موسى لعصاه أو ضرب البحر بها. قال تعالى (٥٠: ٢٩) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين) وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة (الانعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها (قل انما الآيات عند الله) ومما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء (١٧ : ٩٤ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) أي فأننا لا أقدر على ذلك بصفتي البشرية لاني مثلكم فيها وايس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى لولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفر أبي ابراهيم في القرآن الحكيم كآيات التي في سورة مريم (١٩ : ٤١ - ٤٨) وكذكر أبيه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة (الانعام) وفي سورة الانبياء (٢١ : ٥٢) الخ وسورة الشعراء (٢٦ : ٧٠) الخ وسورة الصافات (٣٧ : ٨٥) الخ وسورة الزخرف (٢٣ : ٢٦) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (٩ : ١١٤) - وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة المتحة (٦٠ : ٣) لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون خبير قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول ابراهيم لأبيه لا أستغفرن لك وما أملك من الله من شيء) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى الى اظهار الحق بهذه الشواهد والبيئات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتم لهذه الآيات ، فنقول (ربنا عليك توكلنا وأنت ربنا واليك المصير * ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم) هذا وان كلام بعض الذين حاولوا إثبات ايمان جميع آباء الخليلين أو جميع الانبياء وايمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الاصل وهو الغلو فيهم بدعوى ان كرامتهم تنفع أولي القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم الى الايمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، ومن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لطلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون انهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد انهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطلب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى (١٧ : ٥٦) قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم

الوسيلة أبهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا)
 وإذا كانت هذه الامة لم تسلم من وجود الناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في
 الانبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة ، ومع تحذير
 النبي للامة من اتباع سننهم فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟
 نعم ان من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات
 الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجة أبويه الطاهرين أو جميع
 أصوله وأما بحسن هذا شرط أن لا يكون في ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله
 تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فان الحب الصحيح لله
 ورسوله الذي هو آية الايمان إنما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن
 يرجح قرابة الرسول على رسالته فأنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ،
 لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه ، وقد كان أبو طالب أشد
 الناس حبا لرسول الله ﷺ عصبية لقربته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى
 لو كان آمن به ، كما روي عن الصديق من تفضيل ايمانه على ايمان والده ، ولكن
 ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول ﷺ
 من أعدائه لقربته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله الا الله »
 ولم يمنح ذلك بعض الغلاة من القول باسلامه ، ولا مارواه البخاري ومسلم في
 الصحيحين أيضا من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي ﷺ :
 ما أغيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويفضلك ؟ قل « هو في ضحضاح من
 نار ولولا أنا لكان في الدرك الاسفل من النار » ورويا من حديث أبي سعيد الخدري
 انه سمع النبي ﷺ - وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل
 في ضحضاح من النار يبلغ كعبه بفلي منه دماغه » فهذا رجاء والذي قبله خبر ، وفي
 هذا الحديث من الاشكال انه معارض بقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعتنا)
 وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح (ولا يشفعون إلا لمن
 ارتضى) أي لاهل التوحيد كما روي عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع
 شفاعته ابراهيم لايه - ان صح أن يسمى ذلك شفاعته - وأحاديث أخرى .

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجا. ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه ﷺ قبل اعلام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات. ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، وبشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له ﷺ ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعا. في ارادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعا. عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لا تنفع الكافر باتقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما ان أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لان تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بعمل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفارت عذاب اهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذابا بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روي عنه أنه كان مصدقاه ولكنه أصر على الشرك استكباراً ووحية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحجة فيه أبو جهل لعنه الله - وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك - إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للذي ﷺ : لولا ان تعبرني قریش يقولون ما حملك على ذلك إلا جزع الموت لا قررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحجة الجاهلية وتعظيم الآباء. بتقليدهم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الاذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم وما زالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزي به لا يكون منتفعاً بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) وبنصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة الاعلى قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجريه الله تعالى عقب شفاعتهم لابلها كما يقول الاشعرية في جميع الاسباب .

بعد كتابة ماتقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخاري فاذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ماتقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجاوز في لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في اكرام النبي ﷺ والذب عنه جوزي على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعه لكونها بسببه اهـ .

هذا وإن في المسألة مباحث نرحي القول فيها إلى تفسير آيات السور الاخرى التي أشرنا اليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

المسألة الاولى حظر ايداء الرسول أو آله بذكر أبويه أو عمه بسوء

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ لكفر من ذكر وعذابهم في النار هي تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكر وجه فاعلم أن الذي يطلب شرحه هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الاسلام - وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالادب ، ويؤذي الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالام والاب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبولهب بسوء موصوفاً بكونه عم الرسول ﷺ الا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت : استأذن حسان بن ثابت النبي ﷺ في هجاء المشركين قال « كيف بذسبي فيهم » فقال حسان : لاسلك منهم كما تسلك الشعرة من العجين » أي لا تخلص نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرايتي منه » فأجاب حسان بنحو ماتقدم

وقد كان أبو سفيان يومئذ أشد الناس عداوة للنبي ﷺ

ومن هدي علماء السلف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبد العزيز (رض) . وناهيك بعلمه وهديه (احداها) أنه أتى بكاتب بخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال لذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ! فقال الكاتب ، ماضر رسول الله ﷺ كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً لا نخطين يدي بقلم أبداً (الثانية) أنه قال لسليمان بن سعد: بلغني أن أبا عاملنا بكان كذا وكذا زنديق . قال وما يضره ذلك يا أمير المؤمنين قد كان أبو النبي ﷺ كافراً فما يضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي ﷺ قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله ﷺ امرأة - أي يدها - لما شرف فكم فيها فقال « لو سرق فلانة - لامرأة شريفة - لقطعت يدها » وإنما قال ﷺ « لو سرق فاطمة » فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن اسناد السرقة اليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكروه في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل . ما فعله أبو داود - رحمه الله تعالى - في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي ﷺ لها « فاعمالك بلغت معهم الكدى » أي المقابر قالت : معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ماتذكرك قال لها كافي سنن النسائي « لو بلغت معهم مارأيت الجنة حتى يراها جد أهلك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيماً وقالوا أنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فإن قيل أي المحدثين خير عملاً في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي ﷺ أن يبلغ القول عنه كما سمع كافي حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كافي الصحيحين وغيرهما ، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف ؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للامة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ، ولهذا الاعلام أعظم منه في عنق الامة الاسلامية بنقل السنة اليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ما روي عنهما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الأصل المروي أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للاحاديث المشكلة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المتون وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهر أن الشافعي وأبو داود قالوا ما قالوا عالين بأن لا يضيع من الحديث شيئاً لأنه محفوظ مشهور

﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل عليه السلام إلى الجهم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عما الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأي كل من صنف رسالة أو كتاباً من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقهاء ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لا يرجع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالفهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعري أو خالف بعضهم بعضاً - فهم على اتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل مآزره واحد أو أحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر الأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقهما وبرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول ﷺ وكلام بعض علماء السلف والخلف في الاخذ بها من غير تأويل فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ.

هذا - وانتي بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الآلومي في مسألة استغفار ابراهيم لآبيه من تفسير سورة الممتحنة فاذا هو مبني على رجوعه عن هفوة التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فاذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو ابراهيم وأنه مات مشركاً وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله في الفهم وهذا شأن علماء السنة - اذا قال أحدهم قولاً لم يظهِر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله اليها سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الاوابين، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم اذا اجتهد فإخطأ فله أجر أي أجر الاجتهاد واذا اجتهد فإصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الاصابة وهذا مما يؤكد اتقاء الاغترار بقول أي عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم

﴿ تفسير الآيات ﴾

﴿واذا قال ابراهيم لآبيه لا آتخذ أصناماً آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما في حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالامر القولي وسيعاد هذا الاسلوب في السورة حجاجاً في الاحكام العملية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه تقديره اذكر أي واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنالك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم في عبادة مالا يضرهم ولا ينفعهم ومن ييان هدى الله تعالى والاسلام له - اذكر لهم عقب هذا - قصة ابراهيم جدم الذي يجلون ويبدعون اتباع ملته حين قال لآبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم: أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً تَعْبُدُهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ وَخَلَقَهَا وَهُوَ الْمُسْتَعْقَلُ لِلْعِبَادَةِ مِنْ دُونِهَا ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل الى الغاية التي يطلبها العاقل من سيره الحسي

أو المعنوي وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الاعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين. وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب اليه فهو مدس للنفس مفسد لها فلا يوصلها الا الى الهلاك الابدي . والتعبير عنها بالاضلال ليس فيه سب ولا جفا. ولا غلظة كزعم من استشككه من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا افرعون قولا لنا وأجاب عنه بأنه حسن المصلحة كالشدة في تربية الاولاد أحيانا، ومن استدل به على أن آزر كان عم ابراهيم لا والده . فالصواب أن التعبير بالاضلال البين هنا يان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وكقولك لمن تراه منحرفا عن الطريق الحسي : إن الطريق من هنا فانت حائد أو ضال عنه . ومعنى قول ابراهيم لا ييه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الاصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه، فان هذه الاصنام التي اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة في أنفسها بل باتخاذكم وجعلكم ، واستم من خلفها وصنعها بل هي من صنعكم ، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم، وذلك أنها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن، فأنتم أفضل منها ومساوون في أصل الخلقة لمن جعلت ممثلة لهم من الناس، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات ، ولا يليق بالانسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخلوقا مقهوراً بتصرف الخالق، ومربوباً فقيراً محتاجاً الى الرب الغني القادر ، وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم للاصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة في ذلك ، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدراري السبع خاصة ، كما يعلم من قوله تعالى

(و كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض) أي وكما أرينا ابراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهوانهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للاصنام كتنابيه المرة بعد المرة ملكوت السموات والارض ، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق، فهي رؤية بصرية. تتبعها رؤية البصيرة العقلية، وأما قال نريه دون أريناه لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملكوت العظيم كما يعلم من التعليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الاجمال في الآيات ، والملكوت المملوكة او الملك العظيم والعز والسلطان ، واطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته ولفلان ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه ، عن الاحياني ، والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كترقوة) اه وقال الراغب والملكوت مختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء للبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى ، فالملكوت الملك العظيم والرحوت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة

وروي عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتا ، وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق ، هم بقايا قوم ابراهيم في وطنه الاصيل اذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة ، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالة وانهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الجورانيين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم انشأوا دولة في الشمال منها . وقد روي عن علي وابن عباس (رض) ان كلا منهما قال : انشأ نبط من كوثي ، وكوثي بلد ابراهيم عليه السلام كما يحفظ عن العرب ، ومراد الخبرين أن بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه انكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل ان مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالانساب ، وروي عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والارض خلقهما أي كقوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد انه آياتهما ، وعنهما وعن قتادة انه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الابصار من السموات والارض حتى انتهى بصره إلى العرش ، وزاد بعضهم أنه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الاقوال الاخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من اسناد الراء إلى الله عز وجل ، فانه يدل على عناية خاصة ، واختار ابن جرير عمارة من تلك الاقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والارض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر

٥٥٦ تعليل اراة ابراهيم الملكوت وقوله في الكوكب (التفسير ج ٧)

والدواب وغير ذلك من عظم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الاور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدايته اياه إلى وجوه الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته ، ويدل على ذلك تعليل الاراة ، وما يترتب عليها من اقامة الحجة

أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وَايَكُنْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ قيل ان المعنى ولا أجل أن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أرينا ما أرينا ، وبصرناه من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل ان هذا عطف على تعليل حذف لتفويض الاذهان على استخراجها من قرائن الحال ، وأسلوب المقال ، أي نريه ذلك ليعرف سننتنا في خائقنا ، وحكمنا في تدبير ملكنا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ليقوم بها الحجة على المشركين الضالين ، وايكون في خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الایجاز البديع . واليقين في اللغة لا اعتقاد الجازم المبني على الامارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكن الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع ابراهيم بين العلم النظري والعلم اللدني وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز

وجل ﴿ ولما جن عليه الليل رأى كوكبا ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشيء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه فجنه ستره . وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبره وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه اهـ . ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهي الترس يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرها ، والجنة بالفتح وهي البستان الذي يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهي النجوم . والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما علب اطلاق النجم معرّفا على الثريا ، ولم ينقل اليها تأنيث النجم والعامية تقول نجمة

والمعنى ان الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والارض تلك الاراة التي عليها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره في ذلك أنه لما أظلم عليه الليل ، وستره أو ستر عنه ما حوله من عالم الارض نظر في ملكوت السماء فرأى كوكبا عظيما ممتازا على سائر الكواكب باشرافه وجذب النظر اليه - يدل على ذلك تنكير الكوكب - وقد روي عن ابن عباس

انه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قديما. اليونان والروم وكان قوم ابراهيم سلفهم وأنتهم في هذه العبادة . وعن قتادة أنه الزهرة . فماذا قال لما رآه ؟ (قال هذا ربي) ني مولاي ومدبر أمري، قيل انه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وقيل في مقام المداظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالاول على ما روي في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها، والاستدلال بأفولها وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وان ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طولة مروية عن محمد بن إسحق فيها ان ابراهيم (ص) ولدته أمه في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم عمرو بن كنعان أن يقتله إذ كان أخيرا المنجمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا ، وفيها ان ابراهيم كان يشب في اليوم ثلثا يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وانه طلب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خالق السموات والارض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس... ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وان ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلتقون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان. وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير «هذا ربي» بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل: أنه أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب: صدوق بخلي . ومعاوية بن أبي صالح الراوي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به . ولم يرضه البخاري ولا ابن القطان، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس ان ابراهيم خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا اذا فرضنا ان السند اليه صحيح .

ومن العجيب ان ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذي جزم به الجمهور من انه كان مناظراً لقومه فقال ما قال فهدأ
للاذكار عليهم، فحكى مقالهم أولاً حكاية استدرجهم بها الى سماع حجته على بطلانها.
إذ أوههم انه موافق لهم على زعمهم، ثم كر عليه بالقض، بانياً دليله على قاعدة
الحس ونظر العقل، وقيل انه استفهام إنكار أو تهكم واستهزاء حذف اداته،
أي أهذا ربي الذي يجب علي أن أعبده؟ وقيل أراد: هذا ربي بزعمكم، أو
انكم تقولون هذا ربي وذلك مما لا يلتئم مع ما يأتي في الشمس، ولا يقبله الذوق.
أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت انها لا تصلح حجة على دعوى
شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو في الصغر على انها مطلقة - وثانياً بالعبارة
التي قالها بعد أفول القمر، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر. وأما الجمهور
فاحتجوا بحجج كثيرة أطال الامام الرازي في تعدادها وفي أكثر ما أورده نظر
ظاهر. وأفوى حججهم السياق من حيث تشبيه اراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت
وما يترتب عليه من ابطال ربوبية الكواكب بآراءه ضلال أبيه وقومه في عبادة
الاصنام - ومن اسناد هذه الآراء الى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على
ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الآراء بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة
قومه وقوله تعالى انه آتاه الحجة عليهم

(فلما أفل قال لأحب الآفلين) أي فلما غرب هذا الكوكب واحتجب،
قال لأحب من يغيب ويحتجب، ويحول بينه وبين محبه الافق أو غيره من
الحجب، وأشار بقوله الآفلين الى ان هذا الكوكب قرد من أفراد جنس كله
يغيب ويأفل، وانما قل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه،
ويوحشه فقد جماله وكاله، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة، فان أحب
شيئاً من ذلك بجاذب الشهوة دون الاختيار، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار،
والاحتجاب عن الابصار، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال، وفنون الجنون
والخبال، وأما حب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله لانه من مقتضى الفطرة
السليمة والعقل الصحيح، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب، السميع
البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفل، ولا ينسى ولا يذهل، الظاهر في كل

شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه (لا ندركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) ولكن تشاهده البصائر بأثار صفاته في الخلق والتقدير، وسلطانه في التصرف والديبر، وما كان ليخفى على الخليل الاول ما قاله الخليل الثاني في مقام الاحسان، وما ملته إلا عين ملته في الاسلام والايمان، وهو « أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحجب عن عابديها، ويخفى حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الافول بالانتقال من مكان إلى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الامكان، وهو تفسير للشيء بما قديماينه فان المحفوظ عن العرب أنها استعملت الافول في غروب القمرين والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا الفلاح في الرحم فعلم أن مرادها من الاول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء، وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب. وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه آلة الحدوث المنافي للربوبية أيضا، وهو غلط كسابقه فان الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها، ومذهب المتأخرين من علماء الملك - وهو الصحيح - ان أفولها انما يكون بسبب حركة الارض لا بحركتها هي، وان حركتها على محاررها وحركة السيارات من المغرب الى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء. وفي الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم، وهو يقرب من قوله لا يبه بعد ذلك (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الافول فان قوم ابراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلاسية بل كانوا يعبدون الافلاك قائلين بر بويتها، وبقدمها مع حركتها، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها، وعلماء الكون في هذا العصر يعبدون الحركة مبدأ وجود كل شيء. وانها ملازمة للوجود المطلق من الازل الى الابد

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس :
(فان قلت) لم احتج عليهم بالافول دون البرزخ وكلاهما انتقال من حال الى حال ؟

(قلت) الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير انه من عيون نكتته ووجوه حسنة اه. والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً، لا برهاناً نظرياً حلياً، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد، وأن البزوغ والظهور لم يجعل فيه مما ينافي الربوبية بل بني عليه القول بها، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفاً

﴿ فمأرأى القمر بزوغاً قال هذا ربي ﴾ أي فلما رأى القمر طالعاً من وراء الأفق أول طلوعه قال: هذا ربي، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيداً لا بطلاله كما تقدم، وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب. وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ، ولذلك قالوا إن معنى البزغ لشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها، وجعله بعضهم تشبيهاً بشق الناب والسن لثثة وشق البيطار والحجام للجلد. والظاهر أن إبراهيم عليه السلام رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل، ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها - وهو المتبادر - وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هارياً للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر، وأن ذلك كان في وسط الشهر، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم عرض ديني أو علمي منه، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه (سنة ١٣٣٦) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ والدقيقة ٢٨ ويطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشمري هاوياً للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة، ولكن يعكس على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل وهو إظلامه، وإنما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

(الانعام .س ٦) تعريض ابراهيم قبل التصريح بالبراءة من قومه ٥٦١

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، اذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبروزغ الا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال ان هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال : رأيت القمر بازغاً ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال : رأيت ناب البعير بازغاً بعد طلوعه بأيام . ثم ان البروزغ والغروب منهما ما هو حقيقي عرفاً وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرزغ عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في افق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الافق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البروزغ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بمجال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالاول بصدق رؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخر ان يصدقان بالرؤية في حال البروزغ النسبي . وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المسكان الخالي من الجبال

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهْدني ربي لأكون من القوم الضالين ﴾ أي فلما أفل القمر كالشوكب ، وهو أكبر منه منظرًا وأبهى نوراً في الأرض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهْدني ربي الذي خلقتني إلى العبادة التي ترضيه بأعلام خاص من لدنه لأكون من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتعبدون فيه أهواءهم أو اجتهدوا فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الاصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الالهي . قال ابن المنير في الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله « لا أحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لان الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الاول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصفون إلى الاستدلال ، فعارض صلوات الله عليهم بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق باصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى في

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتقريع بأنهم على شرك بين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبليج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اهـ وذلك قوله عز وجل :

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ﴾ أي قال مشيراً إليها على الطريقة التي بينها فيها قبله : هذا الذي أرى الآن أو الذي أشير إليه ربي . قال الزمخشري : جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ماجأت حاجتك ، ومن كانت أمك ، (ولم تكن فنتهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التأنيث ، ألا تراهم قالوا في صفة الله : علام ولم يقولوا علامة - وإن كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اهـ وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل ببلغة العجم وأكثرا فانهم لا يميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولا في الضمائر . ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة إبراهيم من تلك الأعجمية . وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة ، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر . وسيأتي فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لاظهار النصفة للقوم ، ومبالغة في تلك المجازاة الظاهرة لهم ، وتمهيد قوي لاقامة الحجة البالغة عليهم ، واستدراج لهم إلى التمادي في الاستماع بعد ذلك التعريض الذي كان يخشى أن يصدم عنه . ومضاه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً ، وأعظم ضياءً ونوراً ، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية ، ان كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية ،

﴿ فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ﴾ أي فلما أفلت كما أفلت غيرها ، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها ، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكواكب والقمر ، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض ، فتبرأ من شرك قومه ، الذي أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه . والبراءة من الشيء التفصي منه والتنحي عنه لاستباحه ، فهو كالبرء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره ، وما مصدرية أو موصولة أي إني بريء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التي جعلتموها آرباباً وآلهة مع الله تعالى . فيشمل الكواكب والاصنام وكل ما عبدوه وهو كثير

﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾
 تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص
 فقال إني وجهت وجهي وقصدي وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي
 فطر السموات والأرض، أي ابتداء خلقهما بما فتق من رتق ماضيهما وهي دخان،
 وأكل خلقهن أطواراً في ستة أزمان، فهو خالق هذه الكواكب النيرات، وخالقكم
 وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه
 في قوله عز وجل (٤: ١٢٤) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة
 إبراهيم حنيفاً) وقوله (٣١: ٢٢) ومن يسلم وجهه إلى الله فهو محسن) الآية. وقد تقدم
 في تفسير الأولى (ص ٤٣٨ ج ٥) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب،
 فإن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الاقبال والاعراض والخشوع والسرور
 والكآبة وغير ذلك، وإن المراد بإسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده
 في طلب حاجته، وإخلاص عبوديته، فهو وحده الرب المستحق للعبادة، القادر على
 الأجر والاثابة. ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث «لتسوّن
 صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم» وفي رواية قلوبكم. رواه أحمد وأصحاب
 السنن. ووجهه يتعدى باللام إلى كاسم وتقدم شاهد «أسلم» أنفاً، ولم يتكرر
 «وجه» في القرآن بهذا المعنى، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى (بأن ربك
 أوحى لها) وقوله (اعادوا لما نهوا عنه) واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة
 فقال: المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى
 خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام «دليلاً ظاهراً» على كون المعبود متعالياً
 عن الحيز والجهة. وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل، ولا يتفق مع
 ماورد في القرآن في معنى توجيه الوجه. أما إباء اللغة فلا أن اللام لو كانت للتعليل مع
 حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب
 بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق
 بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى الكوكب وغيره، لأجل خالقه لا لاجله،
 باعتقاد أنه هو الذي يقرب إليه زلني أو يشفع عنده. وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه الى الخبز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى اسلام الوجه الى في سورة لقمان وباللام في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا . هذا وان التعبير بفاطر السموات والارض هو وجه الحجة في الآية فان ما تنبه به القوم من تأثير النيرات في الارض - إن صح - لم بعد أن يكون خاصية لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعينه ، ويعلم انه هو الحقيق بالعبادة من دونها ، لانه هو الرب الحق المدبر لها وغيورها . وانما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والالهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا اذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع ، وسيعاد ان شاء الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والخنيف صفة من الخنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج الى الاستقامة ، وضده الخنف بالجيم فقوله خنيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني ماثلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون الى غيره من المخلوقات ، كالكوكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذ لهم من الاصنام والتماثيل ، تبرأ أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرأ منهم أنفسهم (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم وبما تعبدون من دون الله (روى ابن جرير عن ابن زيد ان قوم ابراهيم قالوا حين قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض : ما جئت بشيء ونحن نعبدك وتتوجهه ^(١) فرد عليهم بأنه خنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون الله بالمعنى وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء إني وسكونها وإمالة رأي وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الاميرية وانما يقال توجه اليه لا توجه به وفيها أيضاً : ولا أشركه أي لا أشرك به

الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي داليل على كونه اسما علما لان حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصح وغيره شاذ

(مسائل متممة لتفسير الآيات)

(المسألة الاولى في عقائد قوم ابراهيم عليه السلام)

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والاصنام وقال ابن زيد أنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكره ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق وقد أثبت بيروسوس وسنيلوس أن علماءهم وكهانهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وان اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، واهل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولا هم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكمائهم وكانوا يكتمونونه عن العامة لان استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لما لا يدوم إلا بلوثنية كما يعلم مما بيناه في التفسير وغيره مراراً واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنري رولانسن من مدققي مؤرخي أوربة قال ان أمة من ضفاف الدجلة وافرات ارتحلت الى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفائح الآجر :

من آلهة الكلدانيين (إل) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إل وإيل فمضاف الى الله تعالى ، وقال آل المريض والحزين يثل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة (أي ل) إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الال من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والال الربوية والال بالضم الاول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال في (إيل) من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني ثم نقل عن ابن الكلبي أن جبرائيل وشرا حيل وأشباههما كشرحبيل تنسب الى الربوية « لان إيل لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبدا لله وتيم الله » أقول ونقل مثله في (إل) وضعفه بمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شرحبيل وشهميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرب ف قيل إله ثم قال في مادة (اله) وقد سمى العرب الشمس لما عبدوها إلهة والالهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والالهة والالهة (بالفتح والكسر) وآلهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالهة والالهة والالهة العبادات ، وذكر عند تفسير الآلهة بالمعبود في أول المادة قولهم : إله بين الآلهة والالهة والالهانية وأن أصله من آله ياله (من باب علم) إذا تحير

هذا وإن دلالة مادة اله على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد - أي كما قال علماء المسلمين - وهو بالعبرانية ألوهيم بصيغة الجمع تعظيماً لانكثيراً وقد يطلق على غير الله، ويهوه أي الكائن وهو خاص به تعالى، وإيل أي القدير وبالسرانية ألوهو وبالكلدانية إلاهاه وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل - أو - إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزّه عن صفات الخلق ونحيلاتهم وروى ديودورس عن فيلوانه مرادف لزحل، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري ك قيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قديمة ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولاد ولد بن (أنا) و (يل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلاً وأنا إذا كان مفعولاً وأنا إذا كان مضافاً إليه ومن القاب عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء قال ياقوت الوركاء موضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد بنى أحدملوكم معبداً له ولابنه (قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر الملك (أورك) اكتشفت في أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كاثو) معبداً مقدساً له ، والثاني من ثلاثتهم (بلوس - أو - بيل) ولعلهما محرقان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد . وتلحق غالباً بلفظ (نيبرو) ومؤثها (نيبروث) وهي قريبة من كلمة (نمروث) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة بابار السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف . ومعناها في الآشورية يقارب معناها في السريانية (فيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد - ولذلك قيل إنه نمروث المذكور في العهد العتيق ، ويقولون انه كان يصيد الوحوش وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الاول ، ودلت الآثار على أن الآشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمروث) مدة وجود دولتهم وكانوا يكتونه بأبي الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا - أو - أنوتا) بأم الآلهة العظام ، ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (آشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثلاثتهم (حوا - أو حيا) وهو حيوان بعضه كالإنسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والادب ، ونسب اليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثلاث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية ، ومن ألقابه زعيم الارباب في السماء والارض (و بعل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالاً ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني (سان) أو (سانسي) وهو الشمس ، والاسم سامي أيضاً ومنه السنة بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ومنه (شاني) بالعبرية ومعناها لاعم ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الارض والسماء . وكان له هياكل في المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هليوبوليس) عندهم (سيبارا) وتسمى في الآثار (تسيبار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أي) و(كولا) و(أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفنا) أي الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والعواصف والاعاصير المتصرف في الزراعة والمواسم . ومن هياكله هيكل بناء الملك (شماش فول) الذي ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح وهذه الاخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة الله على الانام، لان من جاء به أي لم يقرأ شيئاً من كتب الاولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين ، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تماثيل البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان ﴾

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام أن قومه كانوا يتخذون الاصنام آلهة لا أربابا ويتخذون الكواكب أربابا بآلهة ، فالاله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذ إلهاً ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدير المتصرف ، وليس للخلق رب ولا إله الا الله الذي خلقهم ، فهو المالك لكل شيء في كل زمن وكل حال وملكه حقيقي تام ، وملك غيره عرفي ناقص موقوف ، له أجل محدود، وهو المعبود بحق إذ العبادة الحق لا تكون الا للرب ، فان العبادة هي التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولي أو عملي الى ذي السلطان الاعلى على عالم الاسباب وما هو فوق الاسباب ، لانه هو الموجد لها والمتصرف فيها، فهي خاضعة لسلطانها وكل ما عداها فهو خاضع لسلطانها

(الانعام : س ٦) الوثنية السافلة والرقية ومكان قوم ابراهيم منها ٥٦٩

بل سلطانه فيها. والاصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران (أحدهما) ان بعض ضعفا. العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا المخلوق ليس خاضعا لسنن الله في الاسباب والمسببات لقصر ادراكهم عن الوصول الى كون القدرة الذاتية خاصة بمخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه وما امتازبه على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضي عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه (أي شؤون صاحب الخصوصية) ووثنية هؤلاء هي الوثنية السافلة (ثانيهما) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة الى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرب اليه كل من توجه اليها ، أو التماثيل والاصنام والقبور وغيرها مما يمثّلها أريد ذكرها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لاجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله واعطائه سؤاله ، وهذا التوسل توجه الى غير الله مبني على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في ارادته ، وهذا شرك في العبادة ينافي الحنيفية . وهذه هي الوثنية الراقية التي كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم :

إييك لا شريك لك * الا شريكا هو لك * نملكه وما ملك

وكان بعض قوم ابراهيم عليه السلام قد ارتقوا في رتبته الى هذه المرتبة في الجملة أو أشكوا ، اذ أنهم عقلوا أن الاصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضررهم ، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محاجته عليه السلام لهم في سورة الشعراء (٦٩٠٢٦) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين ، لا أربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لها من التأثير السببي أو الوهمي في الارض ، وتوسعوا في إسناد التأثير اليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الارض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة والاقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق — ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه (بيني) ويعتقدون أن (مرداخ) — وهو المشتري — شيخ الارباب ورب العدل والاحكام حافظ الابواب التي يدخلها الخصوم لفصل الخصومات — وان (رنكال)

وهو المرنج كي الارباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تدبيره الا أن هذا هو المقدم في الصيد وذلك المقدم في الحرب . - وان (عشتار - أو - نانا) وهي الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل في الآثار بامرأة عارية - وأن (نبو) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم البالغة في حصر العبادة بالتوجه فيها إلى قاطر السموات والارض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثلها في سورة الانبياء فقد قال في تمثيلهم (٢١ : ٥٦) بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين) وبهذا كان محتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ما ذكره ابراهيم عليه السلام من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة في حجة ابراهيم ﴾

ما ذكره الرازي وغيره من مفسري المتكلمين في هذه الحاجة تكلف لا تدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا توقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معولهم فيها على ذكر الاقول ، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والاعوام ، فالخواص يفهمون من الاقول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فأنهم يفهمون من الاقول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الاقل إلها بل الاله هو الذي احتاج إليه ذلك الأقل ، وأما العوام فأنهم يفهمون من الاقول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الاقول فانه يزول نوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية (قال الرازي) بعد ما تقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازي بعد هذا دققة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهد هـ في أعرق في التكلف من هذا التفصيل الذي جعل فيه الوجه الصحيح في الحجة نصيب العوام الذين ساءم أصحاب الشمال، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار، (فاعتبروا يا أولي الابصار)

ثم قال الرازي : تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك . وكان أبو علي ابن سينا يفسر الاقول بالامكان (أي فهو عند الرازي امام المقربين) فزعم الغزالي ان المراد بأقوالها إمكانها في نفسها ، وزعم ان المراد من قوله (لأحب الآفلين) ان هذه الاشياء بأمرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا انه يبعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازي وليس ما استحسنه من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر باللام .

﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية في الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري في تأويلات تفسيره عبارتين في الآيات قال في الأولى : ان ابراهيم رأى نور الرشدي في صورة الكوكب ونور الربوبية في صورة القمر ونور الهداية في صورة الشمس ، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكافئة ، وأما العبارة الثانية فزعم انها دارت في خلده ، وما هي إلا ما نقله الرازي (الذي لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالي - وذكرناه آنفا - الا انه تصرف فيه فجعله أقرب الى التصوف . وقد نقل الآلوسي هذه العبارة الاخيرة عن النيسابوري في اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة الى النفس التي هي الروح الحيوانية ، والقمر اشارة الى القلب ، والشمس اشارة الى الروح ، وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكالفا مما قبله ، وان كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الاحياء. فانه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأرل ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من رائحتها فوقفوا عنده قال :

(وفرقه أخرى) ﴿ جاوزوا هؤلاء . ولم يلتفتوا الى ما يفيض عليهم من الانوار في الطريق ولا الى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والالتفات اليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا الى حد القربة الى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا الى الله فوقفوا وعلطوا ، فان الله تعالى سبعين حجبا من نور^(١) لا يصل السالك الى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . واية الإشارة بقول ابراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي) وليس المعنى به هذه الاجسام المضئية فانه كان يراها في الصغر ويعلم انها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بآله فمثل ابراهيم عليه السلام لا يغره الكوكب الذي لا يغر السوادية^(٢) ولكن المراد به أنه نور من الانوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول الى الله تعالى إلا بالوصول الى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض^(٣) وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشس وبينهما رتبة القمر فلم يزل ابراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض) يصل الى نور بعد نور ويتخيل اليه في أول ما كان يلقاه انه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى اليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل الى الحجاب الاقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوي في حضيض النقص والخطا طعن ذروة الكمال قال لأحب الآفلين * ... إني وجهت وجهي للذي

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول الى منتهى معرفته به فهي حجب عليه لا على ربه (٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامتهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير (٣) المراد الكبر المعنوي وهو العظمة

فطر السموات^(١) وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الاول. وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فإنه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أنمي سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كما حتى أنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل، وعند ذلك بشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي كالسائر له فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق^(٢) فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الالهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلا عن الشمس فهو غرور. وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل

رق الزجاج رراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الامر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلاً في

(١) كذا في الاصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فإن آية التوجه بعد آية البراءة التي

هي بعد آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الحلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه. ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي وتماثله بالبيتين المرويين عن الحلاج أيضاً. وأول كلمته هذه في المقصد الاسنى بوجهين وصرح في كتاب المحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى القول بالاحلول والاتحاد. وإذا أردت أيها القاري تحقيق هذا المقام وأخذ ابن حقيفته خالصاً من فرث الضلال ودم الاوهام فعليك بما كتبه المحقق بن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم ما في كلام الغزالي في الانوار الالهية مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية. وتجد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فغلطوا فيه ، كمن رأى كوكبا في سماء أو في ماء فيظن أن الكوكب في السماء أو في الماء
فيمد يده إليه يأخذه وهو مغرور » اهـ

(٨١) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانُ وَلَا أَخَافُ
مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا
أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ
أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ دَلِيلُكُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُ الْقَرِيقِينَ
أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ
بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا
إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

الحاجة المجادلة والمغالاة في إقامة الحجة. والحجة الدلالة المبينة للحجة أي المقصد
المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على
كل ما يدلي به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم الى حجة
ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وأما يسمى ما لا يثبت به
الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة
ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الاصنام وربوبية الكواكب واثبات
وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده - وهي الخيفية - حاجوه ببيان أوهامهم
في شركهم ، وقد بين الله تعالى في سورتي الانبياء والشعراء انهم اعتذروا له عن عبادة
الاولثان والاصنام بتقليد آباءهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع
كونه لا يخضع للحجة اذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا
حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر ان هذا كان
قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله (٢٦ : ٧٢) قال هل
يسمعونكم اذ تدعون ٧٣ أو ينفعونكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك
يفعلون) وقبل واقعة تكفيره لاصنامهم التي قال الله فيها من سورة الانبياء انهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقتها ، ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يحميه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وجهه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف السوء ، وتدر الرزق ، وتخزي العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لانهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل (١٢ : ١٠٦) وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) قال تعالى

﴿ وحاجه قومه ﴾ أي وجادله قومه بعدما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذي قرره لهم ، كأن زعموا كما روي وسمع من أمثالهم أن اتخذوا الآلهة لا ينافي الإيمان بالله الفاطر سبحانه لانهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريبا عن ابن زيد في تفسير قوله (اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا) وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتحتاجوني في الله وقد هدان ﴾ أي أتجادلونني مجادلة صاحب الحجة في شأن الله تعالى وما يجب في الإيمان به - والحال أنه قد فضلي عليكم بما هداني الى التوحيد الخاص والحنيفية التي أقت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون (تحاجوني) نافع وابن عامر في رواية ابن ذكوان وذلك بحذف احدى النونين ، وشدها سائر القراء ، وهما اغتان للعرب في مثلها وحذفت الياء من هداني في الرسم ، لانها لا تظهر في النطق ﴿ ولا اخاف ما تشركون به ﴾ من الكواكب والاصنام أن تصيني بسوء ، فاني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ الا أن يشاء ربي شيئا ﴾ أي لكن أستثني من عموم الخوف في عموم الاوقات ، من جهة أهتمكم كغيرها من المخلوقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بي ، فانه يقع لا محالة كما شاء ربي ، فان فرض أنه شاء أن يسقط علي صنم بشجني ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلي ، فان ذلك يقع بقدرة ربي ومشيته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب ولا

بقدرته ، ولا بتأثيره في قدرته تعالى و ارادته ، ولا بجأه عنده وشفاعته ، إذ لا تأثير لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الأزلية الجارية بما ثبت في علمه الأزلي ووسع ربي كل شيء . علما أي ان علم ربي وسمع كل شيء ، وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منغدة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعته ولا غيرها ، وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعا ، والوسطاء من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرهما لم يكن يعلم ، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع . أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشرعية بمثل قوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم . ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فراجع تفسيره (في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بجواز أن يكون قد سبق في علمه تعالى أصابته بسوء يكون سببه الأصنام ، أو لبيان أنه لا حاطة لعلمه لا يفعل إلا ما فيه الخير والصلاح ، وجعلها بعضهم تعريضا بجهل معبوداتهم من الكواكب والأوثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن باقرآن ﴿ أولا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون ان هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافي ما أنتم عليه من الشرك الظاهر ، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي تزعمونه في معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كاهربا خالقا غير هذه الآلهة والارباب المتخذة من مخلوقاته اتخذاء ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، فسخر ما شاء لما شاء . سنن الاقدار ، ونظام الاسباب والمسببات ، ثم هدى العقلاء لتلك الاسباب ، ليطالبوا المنافع ويتقوا المضار ، وقد ظهر بالدلائل والتجارب انها مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير ، فاذا جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سببا للنفع أو الضر بإرادة خلقها لها كالحيوانات أو بغير ارادة كالجنادات ، فلا يقتضي ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أربابا

ومعبودات ، وكان يجب أن يفتن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به ، لانه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان ، وتعرفه العطرة الوجدان ، فكانه مما عقل عنه لا مما جهله ، لانه معلوم له بالقوة . وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والانتعاظ وهو أحد معانيه (فذكر ان نفعت الذكرى * سيذكر من يخشى)

ومن العبرة في الآية أن هذا انضرب من الشرك الذي رده امام الموحدين ابراهيم صلوات الله عليه ، لا يزال فاشيا في كثير من المتممين في التوحيد الى ملته ، لانهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته ، فهم ينسبون الى من يعتقدون أن لهم نصرا فاعيدوا في المخلوقات ، سواء كانوا من الاحياء أو الاموات . ما يقع عقب زيارتهم لهم ، أو توسلهم بهم ، من زوال ألم ، أو خير ألم ، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له ، أو ضرر أصاب عدوا دعوا عليه ، وإنما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقي حلي ، أو وهمي خفي ، وكل بتقدير الله اسميع العليم ، العزيز الحكيم .

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الاسباب ومن غير ناحيتها قال :

« وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم الله ما لم ينزل به عليكم سلطانا » أي وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلفه فجعلتموه نداله وهو لا ينفع ولا يضر ، ولا يسمع ولا يبصر ، ولا تخافون أنتم أشرككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحي ، ولا ينظر العقل ، تثبت لكم جعله شريكاً له في الخلق والتدبير ، أو في الوساطة والشماعة والتأثير ، وافتياتكم على خالقكم الذي بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة هو الذي يجب أن تخاف ويتقى فلاستهفاهم للانكار التعجبي من تخويفهم اياه ما لا يخيف في حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف . وقد قيل ان هذا الاستهفاهم عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحشوا عن نكته ، والمراد نكته لعدول عن الاستهفاهم بالهمزة الى الاستهفاهم بكيف ، وهي أي النكته تؤخذ من قول أهل اللغة في معنى كيف من كونها - و لا عن الاحوال - لا مما تكلم به بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى اصحة هذا الخوف فهي باطلة وانه عليه السلام لم

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجهها فلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدعى - ولو يجعل الله لهم، ولا ثبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم، فالمراد أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجازية منتفية، والا فعليهم بيان كيف يخافون . وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعده في مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» - لان الحاجة الى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج اليه في مقام إسناده اليهم، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج اليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الاطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه فلو عدل عنه الى تقييد إنكاره بما ذكر لفات بهذا التقييد ذلك العموم البليغ وذهب ذهن السامعين الى أنه سيخاف اذا ظهر له دليل على صحة دعوائهم، وهم قوم مقلدون يعتقدون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم، وان لم يعرفوها أو يقدروا على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الإنكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل بطلانها لانه لا دليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين ان قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» قد ذكر على طريق التهمك مع الاعلام بان الدين لا يقبل الا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة، وأن التقليد ليس بعذر ولا سببا لتقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل، وذكر الرازي في العبارة وجهين (أحدهما) أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك والمعنى مالم ينزل به سلطانا لانه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) أي لا برهان له به بعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل (ثانيها) أنه لا يتمتع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة، وأقول ان هذا الوجه لا محل له لان جعلها قبلة غير جعلها شركا، يخاف ضررها ويرحى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى، فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر لا بالذات ولا بالشفاعة كما

يعتقدون في الشركاء، وإنما يتوجه إليها امتثالاً لمرأى الله ومثل ذلك استسلام الحجر الأسود في الطواف، فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذي يزكي النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنكار التعجبي ما هو نتيجة له بقوله

﴿فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون؟﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الخلفاء الذين يعبدون الله وحده، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه، وإنما يعارضون الأسباب بالأسباب، ويدافعون الأقدار بالأقدار، كاتقاء أسباب الأمراض قبل وقوعها، ومدافعتها بالأدوية بعد ابتلاء بها، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الأسباب، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والأرباب، بل نسوا إلى بعضها النفع والضرر بخداع المصادقات واختراع الأوهام، فهو يقول لهم أي هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه، من عاقبة عقيدته وعبادته؟ ونكتة عدوله عن قول: فأينا أحق بالأمن. إلى قوله «فأي الفريقين» هي بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك، من حيث إن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك، لا خاصة به وبهم، فهي متضمنة لعلة الأمن، وقيل إن نكتته الاحتراز عن تزكية النفس، واسم التفضيل لى غير بابه، فالمراد أينا الحقيق بالأمن، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقاً في استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعائهم أنهم هم الحقيقون بالأمن، وأنه هو الحقيق بالخوف، إلى الوسط النظري بين الأمرين، وهو أي الفريقين أحق، واحترازاً عن تنفيرهم من الاصغاء إلى قوله كله. ثم قال «ان كنتم تعلمون» أي أيهما أحق بالأمن - أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الأمر - فأخبروني بذلك، وبينوه بالدلائل؟ وهذا إلقاء إلى الاعتراف بالحق، أو السكوت على الحاقة والجهل. وأما الجواب فهو قوله الحق:

﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ في هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم: أي تذكروا لما ذكرهم، وراجعوا عقولهم وفطرتهم، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد، إذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوه) ان كانوا ينطقون. فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا انكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم: لقد علمت ما هؤلاء ينطقون) وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جرير (الثاني) أنه من قل إبراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفتحين مباغة في تبكيته، وقد قال لا لومي ان هذا روي عن علي كرم الله وجهه، ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المشور، وأعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة (الثالث) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين إبراهيم ومن حازه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القولين بالصواب، وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه والذي نراه ان الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته، فانهم خوفوا إبراهيم أرتمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجده إياهم وعداوتهم لهم، فأجاب بأنه إنما يخف الله وحده ولا يخافهم، والظلم الذي يلبس به الايمان بالله وبخاطئه، فينقص منه أو ينقضه. هو الشرك في العقيدة أو العبادة، كأننا ذرئ من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب اليه والشفاعة عنده، وبحسب كعبه، وبمعظم من حنس تعظيمه، لاعتقاد ان له سلطانا من وراء الاسباب ينفع به وبضر بذاته، أو بتأثيره في مشيئة الله وقدرته، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلبس لا يمار، كظلم المرء نفسه باتيان بعض المضار، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال، وهذا التفسير للظلم يبين به ماورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره. (فان قيل) ان الظلم في الآية نكرة في جنس النبي فهي للعموم والشمول (قلنا) ان عموم كل شيء بحسبه فقوله تعالى (ان الله على كل شيء قدير) عام في كل شيء ممكن، ولا يدخل في عمومه ذات الله تعالى وصماته الواجبة له فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا انه غير قادر، وقوله في ملكة سبأ (وأثبت من كل شيء) عام في كل ما يحتاج اليه الملوك، لا كل شيء في الوجود، فمن لم يقدر جعل مثل هذا من العام باطلاق، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص. وقد ذهل لزمخشري عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذي أثبتته القران للمشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لان الشرك لا يخاطب الايمان الصحيح لانه ضده وتقيصه نقول نعم ولكنه يخاطب مطلق الايمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى في المشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون)
ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
فاذا حمل العموم فيها على اطلاقه وعدم مراعاة موضوع الايمان يكون المعنى: الذين
آمنوا ولم يخلطوا ايمانهم بظلم ما لأنفسهم - لا في ايمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية
من دينية ودنيوية، ولا تغيرهم من المحاولات، من العقلا والعجارات، ولأنك لهم الأمن
من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات، وعنايه الدنيوي على عدم
مراعاة سنته في ربط الاسباب بالمسببات، كالفقر والاسقام والأمراض، دون غيرهم
ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم، فإن الظالمين لا أمان لهم، بل كل ظالم عرضة للعقاب
وان كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم، بل يعفو عن كثير
من ذنوب الدنيا، ويعذب من يشاء، ويغفر لمن يشاء. في الآخرة مادون الشرك به،
وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه، ويترتب عليه أن الأمن المطلق من
الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدري جميعاً لا يصح لأحد
من المكلفين، دعه خوف، الهبة والاحلال، الذي يمتاز به أهل الكمال، وقد صح إسناد
الخوف إلى الملائكة والأنبياء. ٥٠: ١٦ يخافون ربهم من فوقهم - ٥١: ١٧ ويرجون
رحمته ويخافون عذابه - ٢٨: ٢١ وهم من خشيته مشفقون) وهذا تفسير يؤيد قول
ابراهيم عليه الصلاة والسلام (إلا أن يشاء ربي شيئاً) على ما تقدم وأما الأمن من
عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم السلام،
والكثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب، وإن لم يعلم ذلك
في الدنيا كل منهم ليقى حامعاً بين الخوف والرجاء. ومن الناس من يؤمن فيموت
قبل أن يظلم أحداً، وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية
وأما معنى الآية على الوجه الأول فهو: الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا ايمانهم
بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني
المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء.
وروي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: نزلت هذه الآية في ابراهيم وقومه خاصة
ليس في هذه الأمة، وأهل مراده أن الله خص ابراهيم وقومه بأمن موحد من

عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم ابراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاً . بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والادبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد ابراهيم - وباركه وأخذ منه المشور كما في سفر التكوين - فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان ابراهيم فقد كان في قوم ولده اسماعيل لافي قومه الكلدانيين ، وأما هذه الامة فإن من موحيها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة بحاسبون على اقامتها هذا - وأما حصر الامن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الاسناد ثلاثاً وتقدم المسند على المسند اليه الثالث ، ولولا ارادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الامن للذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الامن ، لكان آكد ، وآكد منه أن يقال : الذين آمنوا ... لهم الامن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تكرره وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الايمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بما أراد من أنزله عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص ، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يا رسول الله وأينالم يظلم نفسه؟ فقال ﷺ « انه ليس الذي تعنون ألم تسمعوأما قال العبد الصالح (ان الشرك لظلم عظيم) إنما هو انشرك » وروى تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي بن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض)

﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴾ قيل ان الاشارة الى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل الى الآية الاخيرة منه ، والاول أقوى وأظهر وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

(الانعام ص ٦) درجات الانبياء وغيرهم كسبية ووهبية وتفضل نبينا عليهم ٥٨٣

من المقال ، البعيدة المرمى في إثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا البالغة ، التي لاتنال إلا بهدايتنا السابعة ، أعطيناها ابراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ،

خاطعة لألسنتهم ، (نرفع درجات من نشاء) الدرجات في الاصل مراقي السلم وتوسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق ، وقد قرأ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالاضافة إلى من نشاء ، ومعنى الاول نرفع من شئنا من عبادنا درجات بعد ان لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع درجات من شئنا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومنقبة أرفع من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين ، إثبات المعنيين ، فالعلم النظري درجة كمال ، والحكمة العملية والعملية درجتا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة في الحجاج ، من درجات الكمال ، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل هذه الدرجات ، لأنها تشمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متفارت بفضل الله فضل بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء باعداده وبتوقيته من بشاء الكسبي منها ، واختصاصه من بشاء بالوحي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدرجة الكسبية الى ما ترتقي به درجته ، وبصرف موانع هذا الارتقاء عنه ، وبايتاء ذي الدرجة الوهبية (النبوة) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات المنزلة والتكوينية وكثرة اعتداء الخلق بها (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) وجملة نرفع استثنائية مبينة أن ما آتى الله ابراهيم عليه السلام من الحجة كأن باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب

عليها من درجات الدعوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا (ان ربك حكيم عليم) تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمنشئه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع فيه اسم الرب مضافا الى ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة على طريق الالتفات ، تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله بفضله عليه وتفضيله إياه ، برفعه درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له ان ربك الذي ربك وآراك ، وعلمك وهداك ، ورفع ذكرك بجوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه ، حكيم في فعلة

وصنعه، عليهم بشؤون خلقه وسياسة عبادته، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراك بياننا في ما كان من ابراهيم مع قومه ،

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الانبياء برهم استدلالية لا ضرورية، والالما احتاج ابراهيم الى الاستدلال، وعلى أنه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال بأحوال المخلوقات، اذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلا والسلام الى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعمه النظرية في هذا المقام. والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي، وعلم الانبياء به ضروري لا نظري، فقد علمهم به ما لم يكونوا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما يثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل، ولكن من طرق دعوتهم الى ما هداهم اليه ، ومن استدلالهم عليه بعد اعلامهم به ، ما هو كسبي لم يؤدوه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة يونان، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام، فوجدنا أكثرها في باب الالهيات أو هام، وقد اعترف لرازي نفسه بذلك في آخر عمره، وندم على ما فرط فيه ، ولنا يتان في هذا المقام ، قلنا هما في أيام تحصيل علم الكلام

يا أيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة

ماذا يروقك من تعالـمها وأكثرها سفه

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا . وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ

قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ،

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ

كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَارْتُطَّا وَكُلًّا

فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ

وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَلَوْ أَشْرَكُوا أَحْبَبَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
(٩٠) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ، فَإِنْ
يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا
(٩١) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آتِدَّةً، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ
عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض ما رفع به من درجات ابراهيم عليه السلام ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسيبه ونسبه، وأعلاها جعل الكتاب والحكم والنبوة في ذريته، فقال ﴿ وهبنا له اسحق ويعقوب كلا هديا ﴾ أي ووهبنا لابراهيم نبيًا منا اسحق نبيًا من الصالحين، ومن وراء اسحق ولده يعقوب نبيًا نجيًا منجيا للانبيا والمرسلين، وهدينا كلا منهما كما هدينا ابراهيم بما آتيناها من النبوة والحكمة وقوة الحجّة . وتقدم « كلا » على « هدينا » لا اداة اختصاص كل منهما بما ذكر من الهداية على سبيل الاستقلال لا التبع، لان كلاهما كان نبيًا، هاديا مهديا، وانا ذكر اسحق من ولدي ابراهيم دون اسماعيل، لانه هو الذي وهبه الله تعالى له نبيًا منه بعد كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لا يمانه واحسانه، وكل اسلامه لربه واخلاصه، بعد ابتلائه بذبح ولده اسماعيل، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه، وقد ولد له من سرية شابة، ولذلك قال تعالى بعد ذكر قصة الذبح من سورة الصافات (وبشرناه ناسحق نبيًا من الصالحين) وسنين حكمة تأخير ذكر اسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (عم) وقال المفسرون والنورخون ان كلمة (اسحق) معناها (اضحك) وقبل ان معناها الحرفي (يضحك) وقالوا انه ولد ولا يبه مائة واثنى عشرة سنة، ولا يسم وتسعون سنة، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علماءهم ان معنى كلمة (يعقوب) الحرفي « يمسك العقب » أي يختلس أو يأخذ خلسته

﴿ ونوحا هدينا من قبل ﴾ أي وهدينا جده نوحا - هديناه من قبل ابراهيم إلى مثل ما هدينا له ابراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وارشاد الخلق وتلقين الحجة . قبل ان اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور انه أعجمي ، قال الكرمانى معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب ان معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي

المحسنين ﴾ وذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ﴾ واسماعيل وإسماعيل ويونس ولوطا ، وكلا فصلنا على العالمين ﴾ فهو عطف على ﴿ ونوحا هدينا ﴾ أي وهدينا من ذريته داود وسليمان الخ وقد حزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير في ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطا ويونس ليسا من ذرية ابراهيم ، وزاد بعضهم ان ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال ان اسماعيل من ذرية ابراهيم . وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية الدل مطلقا . وأخذ بعضهم من قوله تعالى (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) أن الذرية تطلق على الاصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم ان الذرية هنا للفروع المقدرة في أصلاب الاصول ، والقول الآخر في الفلك المشحون ، أنه سفينة التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى ابراهيم لان الكلام في شأنه ، وما آتاه الله تعالى من فضله ، وإنما ذكر نوحا لانه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله ، تمهيدا لبيان نعمه عليه في الكثير من فروع ، ويزاد على ذلك ان الله جعل الكتاب والنبوة في نسلهما معا ، منفردا ومجتمعا كما قال تعالى في سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وقال بعض هؤلاء ان يونس من ذرية ابراهيم ، وان لوطا ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب ، ويعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أبا ، وتقدم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي ابراهيم عليه السلام في فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبيا لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لانه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخا - ولا على حسب فضلهم
ومناقبهم لان كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وانما هو كتاب تذكرة وعبرة ،
وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم

فالقسم الاول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون، والمعنى الجامع
بين هؤلاء ان الله تعالى آتاهم الملك والامارة، والحكم والسيادة، مع النبوة والرسالة،
وقد قدم ذكر داود وسليمان وكاتا ملكين غنيين منعمين، وذكر بعدهما أيوب ويوسف
وكان الاول أميراً غنياً عظيماً محسناً، والثاني وزيراً عظيماً حاكماً متصرفاً، ولكن كلا منهما
قد ابتلي بالضراء فصبر، كما ابتلي بالسراء فشكر، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين،
ولكنهما لم يكونا ملكين، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتازة بزية، والترتيب
بين الأزواج على طريق التدلي في نعم الدنيا، وقد يكون على طريق الترقى في الدين،
فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا، ودونهما أيوب ويوسف، ودونهما موسى
وهارون، والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب
ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء، والصبر
في الضراء، والله أعلم. وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء. «وكذلك نجزي المحسنين»
أي بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق، وهداية الدين وإرشاد الخلق، وهذا كما
قال الله تعالى في أحدهم يوسف (١٢: ٢٢) ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً وكذلك
نجزي المحسنين) فهو جزاء خاص بعضه معجل في الدنيا، أي ومثل هذا الجزاء
في جنسه يجرى الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة، ومنهم
من يرجي جزاءه إلى الآخرة

والقسم الثاني زكريا ويحيى وعيسى وإلياس، وهؤلاء. قد امتازوا في الانبياء
عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والاعراض عن لذاتها، ولرغبة عن زينتها
وجاهها وسلطانها، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين، وهو أليق بهم عند مقابلتهم
بغيرهم، وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق

والقسم الثالث اسماء بل واليسم ويونس ولوط، وآخر ذكرهم لعدم الخصوصية
بإذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما تأن للقسم الاول، ولا من المبالغة في

الاعراض عن الدنيا ما كان في قسم الثاني، وقد قفي على ذكرهم بالتفضيل على العالمين، الذي جعله الله تعالى لكل شيء على عالي زمانه، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق، وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكونون مع تفصيلهم على غيرهم، متماضين في أنفسهم، فلا شك أن إبراهيم أفضل من لوط المعاصر له، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذي كان وزيره، وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى، صلوات الله عليهم أجمعين. وسيأتي ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً، ولذلك نرجيء الكلام إلى كل منهم إلى تفسير تلك السور. والله المسؤول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء، ونكتة ما ذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين، وناهيك بسعة اطلاع على أقوالهم وأقوال المتقدمين، : « ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء، العظام، عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل، ومتأخر بزمان على متقدم به، وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ. ثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اهـ والله الحمد الذي يختص بفضله ورحمته من بشاء، وقد وثي مفضولاً مالا يؤتي أفضل الفضلاء.

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة محر كابوزن (البن) القطر المعروف. وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت أحدهما في الأخرى بوزن (الصيغ) قال بعض المفسرين إن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذي دخلت عليه في الشعر. وقيل إنه اسم عربي منقول من (يسع) مضارع (وسع) وأقول الأقرب أنه تعريب (اليسع) وهو أحد أنبياء بني إسرائيل وكان خليفة الياس.

[الانعام س ٦] الذرية وشمولها أولاد البنات تفضيل الانبياء على الملائكة ٥٨٩

(إيليا) ومن اليهود في نقل العبري الى العربي ابدال الشين المعجمة بالمهمله ، وقد استدل بعضهم بذكر عيسى في ذرية ابراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلومي وقال وأورد عليه أنه (أي عيسى) ليس له أب بصرف اضافته الى الام الى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجدته من الأم وتعقب بأن مقتضى كونه لا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية . ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وآية المباهلة قال وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل اليه القول بالدخول اهـ

وأقول في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعا «إن ابني هذا سيد» يعني الحسن ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لابي نعيم مرفوعا «وكل ولد آدم فان عصمتهم لا يهيم خلا ولد فاطمة فاني أنا أبوهم وعصمتهم» وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله ﷺ وأبنائه وعترته وأهل بيته

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الانبياء على العالمين على تفضيل الانبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فان العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه الا الناس أو الاقوام من الناس فهي كالاتى الناطقة بتفضيل بني اسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قراءها أو فسرهما أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أولم ننهيكم عن العالمين) وقوله في ابراهيم (ونجيناه ووطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين) وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا للملائكة وغيرهم من عالم الغيب

(ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم) أي وهدينا من آباء من ذكر من الانبياء أي بعض آبائهم وذرياتهم واخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الاقربين لم

يهتد يهتدي ابنه أو أبيه أو أخيه من الانبياء كابي ابراهيم وابن نوح . قال تعالى فيه سورة الحديد (واقعد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) وقبل ان العطف هنا على ما قبله مباشرة - أي وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وأخوانهم وهم الذين اهتدوا هدىهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ﴿واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم﴾ وهذا عطف على (فضلنا) أي وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء وهو افتعال من جيت المال والماء في الحوض والتمررات الناضجة في الوعاء - اذا - جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء (ثم قل) واجتباء الله العبد تخصيصه اياه بنفض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للانبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرهما ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما به من التأكيد وليرتب عليه قوله

﴿ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ﴾ أي ذلك الهدى الى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الاخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفصل العظيم ، هو هدى الله الخاص الذي هو وراء جميع أنواع الهدى ، العام كهدى الحواس والعقل والوجدان ، لانه عبارة عن الايصال بالفعل الى الحق والخير على الوجه الذي يؤدي الى السعادة وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة وقوله «يهدي به من يشاء من عباده» يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعي لها ولا هي مما ينال بكسبه وهي النبوة المشار اليها بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الالهي والتوفيق ليل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ أي ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتبون ، لحبط أي بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم ، الذي هو الاساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان متعيا الكمال المزي للأنفس ، كان ضده وهو الشرك متعيا النقص والفساد المدمي لها ، والمفسد لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نابع العمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاتها وفلاحها
 في أولئك لدين آتياهم الكتاب والحكم والنبوة فيذهب ابن جرير والرازي
 إلى أن الإشارة في أولئك إلى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ،
 وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر نعيمهم إجمالا من آباءهم وذرياتهم وإخوانهم .
 وقال ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صحف إبراهيم وموسى
 وزبور داود وانجيل عيسى ، وإن المراد بالحكم لفهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ،
 وروى عن مجاهد أن الحكم هو اللب (قال) وعنى بذلك مجاهد أن شاء الله
 ما قلت ، لأن اللب هو العقل ، فكأه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى
 ما قلنا من أنه الفهم به اه . ولم يرو عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن
 مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حكم العقل بآيات شيء أو نفيه عنه
 قطعا وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي يبينه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم
 سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والعلمفة ، وبطلق على القضاء لخصم على خصم بأن
 هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم الشيء أن تقضي بأه كذا سواء
 ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه
 والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم بحكم (كصر ينصر) ثم نقل عن ابن سيده
 أن الحكم القضاء وجمعه أحكام ولم يقبذه بالعدل ، وعن الأزهري أنه القضاء
 بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن
 تحكموا بالعدل) والمعنى الأصلي لهذه المادة المنع . . قال في اللسان : والعرب
 تقول حكمت وأحكمت وحكمت (بالتشديد) بمعنى منعت ورددت ، ومن هذا قيل
 للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كعبه من ذلك حكمة اللجام
 بالتحريك وهي حديدة اللجام التي توضع في حنك الدابة لأنها ترددها وتكبحها .
 وأقول إن الحكم بمعنى العلم الحزم وفقه الأمور - وهو حكمتها - فيه معنى المنع
 أيضا وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالما
 بها . وما يقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن ، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة
 مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الانبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى - أي العلم الصحيح والفقہ في أمور الدين وشؤون الإصلاح ، وفهم الكتاب الذي تعبد به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وإنما اختص بعضهم بآياته الحكم صبياء ، كيحيى وإيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الأمور وأما الحكم بمعنى القضاء والمصل في الخصومات فلم يؤت إلا لبعض الانبياء ، فإذا كان المشار إليه بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) من ذكرت أسماءهم من الانبياء ، بما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل في الخصومات والقضاء . بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقہ - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فإن الثابت والامر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتي الثلاث كإبراهيم وموسى وإيسى وداود ، ومنهم من أوتي الحكم والنبوة كالانبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة ، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط . فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة ، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس باحق) وقوله في داود وسليمان معا (٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلما) وقوله في يوسف (١٢ : ٢٢ آتيناك حكما وعلما) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى (٢٦ : ٢٠ فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين) فهو أظهر في هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التي تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع في وقته المناسب له . وتفسر بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف الاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لي حكما) فإنه دعا هذا للدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومهم ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسطوة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القلب قوله تعالى في يحيى (١٩ : ١٣ وآتيناك الحكم صبيا) وقوله في شأن التوراة يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتي الكتاب أوتي الحكم والنبوة ، وكل من أوتي الحكم ممن ذكر كان نبيا ، وما كل نبي منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل . وهذه مراتب الفضل بينهم ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وإذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يجيز ذلك في

المشترك كان على التوزيع فان كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم ، وما أوتي به إلا بعضهم بمعنى القضاء . بين الناس كما تقرر وتكرر

وأما اذا جرينا على القول بأن المشار اليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم واخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فان بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي ، وبعضهم عالماً حاكماً غير حاكم ولا نبي ، ويكون إيتاء الكتاب أعم من إيمانه ، فان أمة الرسول الذي أنزل عليه الكتاب بإيمانه اليه يقال انها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك بل يقال أيضاً ان الكتاب أنزل اليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران فالأنزال على الرسل عبارة عن الوحي اليهم ، والآنزال على الامم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدايتهم . وبؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى (١٥:٤٥) ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة) الآية

ثم قال تعالى مينا وحه العبرة بما ذكر للمخاطبين بالقرآن (فان يكفر بها هؤلاء . فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها كافرين) أي فان يكفر بهذه الثلاث — الكتاب والحكم والنبوة — هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الايمان بها قبل غيرهم . إذ أوتيتها على الوجه الأكمل رسول منهم ، فقد وكلنا بأمر رعايتها ، ووقفنا للايمان بها وتولي نصر الداعي اليها ، قوماً كراماً ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من آمن ومنهم من سيؤمن عند ما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله « فان يكفر بها هؤلاء » يعني أهل مكة ، يقول أن يكفروا بالقرآن . (أي الجامع لما ذكر كله لرسول الله) « فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » يعني أهل المدينة والانصار اهـ . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قرش ، وتفسير الموكلين بها بالانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجا . المطاردي تفسير الموكلين بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذي اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدي وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى

ان الموكلين بها هم اصحاب رسول الله ﷺ مطلقا، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والمختار عندنا اهم جميع الصحابة فان المهاجرين قد كانوا اول من آمن بها، وصبر على بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الانصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الانصار مقصودون بالذات، لان القوة والمدة لم تكن الا بهم، ولذلك قال: «ليسوا بها بكافرين» فان الانصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الانبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام الساق واللاحق فيهم فالكلام في الاثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك. وتبعه الزمخشري قضية بحجة. ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج. والمعنى أنه تعالى وكلها من ذكر في أزمته. ولعل من هؤلاء من يريد توكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذ الله من العهد عليهم في قوله (٨١:٣) وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة (الآية ولم يصرحوا بذلك. وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم، وتقول ان السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير وان أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الانبياء. فان قصص الانبياء لم تذكر الا لاقامة الحجة بها على الكافرين، والهداية والعبرة للمؤمنين. ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين، ووصف اقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة وانؤمن بالفعل، ووصف الانبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه ﴿رؤيا مبشرة لامفررة﴾

بعد كتابة ما تقدم بزمها، شهر رأيت في الرؤيا نفراً من أهل بلدنا طرابلس الشام مقبلين في عمام وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيماً لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة فقمنا له وسلمنا عليه وعلى من معه، فهاجوا بنا نبأ عظيم، ووضوعه أنه قد ظهر في هذه الايام مصداق قوله تعالى (فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلناهم قوما ليسوا بها بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك؟ قلنا لا، قالوا ان هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكرت في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكروا رئيس وزراء الدولة العثمانية - وسافر لاجلها

فصرت أفكر في هذه الكلمة الاخيرة والمراد منها . قلت في نفسي ليت شعري هل سخر الله للعلة الاسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئاً؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفروه من العاصمة لاجلهم، والى أين سافروا؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد انسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة الى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة المحبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياي فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للاسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما انسد فيه اهله وغير اهله، ويعيدون بناء ما هدم من شرعه، ويرفع عماد ما ثل من عرشه، ولو بازالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك. وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من ادعياء المهديّة . واذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله «ان الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» وقوله «ان الله تعالى ليؤيد الاسلام رجال ما هم من أهله»^(١) أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاماً مكرراً ويؤيد الله الاسلام بقوم ليسوا بكافرين، كملاحظة هذا العصر المعروفين، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السر في وصف القوم في الآية بعدم الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فانهم

﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل الى الحق وهو الطريق المستقيم الذي نطلبه في صلاتنا وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة في السير عليه، وقال الراغب: الهدى والهداية في موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو الى الانسان اه وهو لا يصح مطرداً . والاقداء في اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أي مثالا يتبع . قال في

(١) روى الشيخان الاول عن أبي هريرة في ضمن حديث ورواه الطبراني عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثاني عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان: يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده: القدوة والقدوة ما تسنت به ثم قال: وقد اقتدى به والقدوة لأسوة أهوال الصواب أنها بثلاث القاف بعد هذا ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الاكمل ، بغيره ممن لو كان حيا لما رسمه إلا اتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالإيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علما ضروريا ورهانيا له كما تقدم تقريره من عهد قريب ، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء .

وقوله تعالى له صلى الله عليه وسلم (١٦ : ٣٣) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين) معناه ان الملة التي أوحاها اليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست بماعلمه من إبراهيم بالالتقي عنه لأنه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن صلى الله عليه وسلم ناقل ذلك عن العرب ، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب ان إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدي فيها الرسول بأحد أبصا وإنما يتبعها لان الله أمره باتباعها - ذلك بأن الرسول لا يتم في الدين الا ما أوحى اليه من حيث انه أوحى اليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع الا ما أوحى الي) ومثله في أواخر سورة الاعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨) ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) الآية وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيا وإنما يكون التأسي به في طريقة التي سلكها في الدعة الى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله (الآية) - فانه تعالى أرشد المؤمنين الى التأسي بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها ولما كان وعد إبراهيم لآيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسي به فقال (الا قول

ابراهيم لاييه لا تستغفرون لك) الخ

فمعنى الجملة على هذا: أو تلك الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات المتلوة آنفا، والموصوفون في الآية الأخيرة بآيتنا. الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة، هم الذين هداهم الله تعالى لهداية الكملة فبهداهم دون ما يفايرهم ويخالفهم من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتدأ بها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملاك مما بعثت به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجة، والصبر على التكذيب والجحود، وإيذاء أهل العناد والجحود، ومقلدة الآباء والجحود، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الاخلاق وأحسن الاعمال، كالصبر والشكر، والشجاعة والعدل، والإيثار والزهد، والسخاء والبذل، والحكم بالعدل، الخ ١١ : ١١٩ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك - ٦ : ٣٥ وقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله، ولقد جاءك من نبي المرسلين - ٤٦ : ٣٤ قاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن (٦٨: ٤٨) قاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الانبياء الثمانية عشر - فالتعني فيه مما دل عليه الحصر بتقديم «فبهداهم» على «اقتده» كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذي هدى الله يونس اليه، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه، ولا يحيط هذا من قدر يونس عليه السلام، ولا زالة توهم ذلك قال ﷺ «لا ينبغي له أن يقول أنا خير من يونس بن متى» وقال «لا تفضلوني على يونس بن متى» أي في أصل النبوة لاجل هفوته، وهو كقوله «لا تفضلوا بين الانبياء» وفيه «ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى» وكل ذلك في الصحاح، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والانبياء لا منع مطلق التفضيل، فعلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالاعتداء بكل فرد من أولئك الانبياء في كل عمل، وإنما أمره أن يقتدي بهداهم الذي هداهم اليه في سيرتهم، سواء ما كان منه مشتركاً بينهم، وما امتاز في الكمال فيه بعضهم، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل داود بالشكر، ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر، وزكريا ويحيى وعيسى والياس بالقناعة والزهد، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة في النهوض بالحق، قاله تعالى قد هدى كل

تبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى الى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم ، وأمره أن يقتدي بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا الذكركصصهم في القرآن ، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعا من الرسل ، فلم بهذا أنه كان مهتديا بهداهم كماهم ، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم ، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقا فيهم ، الى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لاحد منهم ، فقال (٦٨ ٤) واذك اعلى خاق عظيم) وأما فضائله وخصائصه الوهية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما بكل الاشياء في خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والهاء في قوله « اقتدء » لاسكت اثبتها في الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي ، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير اشباع ، وهو ما بسمونه الاختلاس ، ولهم في تخريجها وجوه بعد كتابه ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدي بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل مالا يليق به (أي بالله تعالى) في الذات والصفات والانعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد لاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحيدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما حصه الدليل . وهذا التقدير كانت الآية دليلا على أن شرع من قبنا يلزمنا . ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم في نفي انشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه وهذه الاقوال متداخلة ، وأقربها الى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ، وآخرها المجمل الذي لا يعلم المراد منه

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الانبياء ولا غيرهم إلا بنظر

(الانعام:س ٦) كمال كتابنا وشرعنا وكون شرع من قبلنا ليس شرعانا ٥٩٩

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وحيه فان غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لاله . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدلائل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي ﷺ أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لاجل اعتقاده بل لاجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك . وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق المرافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التبريل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لالما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : ان الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين ، وأكمل لنا علي آياته دينة المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والانجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول ﷺ مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الالهية لا تابع لشيء منها . وبأنه ﷺ أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة الا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية سنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به ، وكذلك أهل الانجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول ﷺ كما في صحيح البخاري بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهذا هم اقتده) اقتدأ بها الرسول الخاتم للنبيين ، الذي أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التي نوحىها إليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول في الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهباً وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول بطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه في تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥١ : ٥) فيراجع في جزء التفسير السادس (ص ٤١ - ٤٢) وبقية تلك الأقوال التي أوردها الرازي داخلة فيما ذكرناه منها ، فعلم بهذا أن ما قررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذي يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته في هذا التقرير

ولم يرد في التفسير المأثور شيء في هذه المسألة إلا ما أخرجه البخاري وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل الآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود في سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناًب) وقال « فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به فسجدها داود فسجدها رسول الله ﷺ قال الحافظ في الفتح وفي النسائي من طريق سعيد بن جبيرة عن ابن عباس مرفوعاً « سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً » فاستدل الشافعي بقوله شكر أعلى أنه لا يسجد فيها في الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولأبي داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قرأ وهو على المنبر « ص » فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها في يوم آخر فتبأ الناس للسجود فقال : إنما هي توبة نبي ولكني رأيتموها ثم « فنزل وسجد وسجدوا معه ، فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد في غيرها اه وإنما ذكر الحافظ هذا في شرح باب سجدة ص من البخاري ، وفيه عن ابن عباس أن « ص » ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبي ﷺ لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله « نسجدها شكراً » يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة ، والخبر هو الخبر ولكنه غير معصوم والله أعلم

(الانعام : س ٦) الايمان بالرسول اجمالا وتفصيلا وما به الايمان والكفر ٦٠١

﴿ تحقيق مسألة الايمان بالرسول اجمالا وتفصيلا ﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الاسلامية انه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل في كل الامم رسلا منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وانه يجب الايمان بمن ذكر منهم في القرآن ايمانا تفصيليا أي يجب معرفتهم بأسمائهم . وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر ، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجهله إلا من كان حديث العهد بالاسلام ومن نشأ بعيدا عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله — مثلا — كان كافرا . ولكننا لمالاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ما قبله من الاعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم بالاختيار الصحيح أيضا أن أكثر عوام الاقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الاسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وایس هذا منه . واذا ثبت أن هذا ایس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً بجهل من هو لا ، الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اجمالا وباليوم الآخر وبالقدر وبأن كان الاسلام العملية وتحريم الفواحش مظاهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوما من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجهل غير ذلك ، لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبا وحكم ارث الكلاله وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئا من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متناول فيكمز لانه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شيء من أمر الدين علم قطعا أن النبي ﷺ جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الايمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعا أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير . والمراد بالعلم القطعي أن يكون قطعي الرواية كالقرآن وبعض السنة ، وقطعي الدلالة كالنصوص التي لا تحتمل التأويل . فما كان غير قطعي الرواية احتمل أن يكذب ، مكذب

« الجزء السابع »

« ٧٦ »

« تفسير القرآن الحكيم »

٦٠٢ ما يبرئ المسلم كافرًا. أسما. الرسل المنصوصين في القرآن [التفسير ج ٧]

للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه ببعض روايته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجما عليه معلوما من الدين بالضرورة ، وبشروط أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول ﷺ بشيء . يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية و لدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكرنا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الانبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الايمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكروا أسماؤهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وادريس ونوط وانبيا. العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذوالكامل لذكره مع الانبياء في سورة ص ولكن اختلف في ذوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الاخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤٠: ١٦١) إنا أوحينا إليك كما أوحينا لى نوح والنبيين من بعده (إن نوحا أول نبي مرسل أوحى الله اليه رسالته وشرعه. ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي نفسرها مرماي معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود وصريم والانبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المتفق عليه من حديث أنس بن مالك وأبي هريرة والاول أصرح قال قال رسول الله ﷺ « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا إنيأور آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وملكك أسما. كل شيء. فاشفع لنا الى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا. فيقول لهم آدم لست هنا كم - ويدكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل -

ولكن انتوا نوحا أول رسول بعثه الله الى الارض، فيأتون نوحا الخ وفي حديث أبي هريرة انهم يقولون له « يانوح أنت أول الرسل الى أهل الارض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه ان كل رسول من أولي العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ - كان يدفعهم الى من بعده حتى اذا انتهوا الى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا اليك) وحديث الشفاعة . قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا انما بدأ الله بذكر نوح لانه أول نبي شرع الله على لسانه الاحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح . قل الخازن مانصه : قال المفسرون وانما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لانه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردم دعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الآلوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الاحكام قد تعقب بالجميع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا أقوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نكتة . وقد سكت عن ذلك اكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم . فهمم ، ثم تصرح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الاحكام ، هو نوح عليه السلام .

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الخبث ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي - الى قوله - وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول الى أهل الارض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية ارساله اه وهذا اعتراف بأنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الانبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا وبالضرورة

علم انه كان على شريعة من العبادة وان أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول اليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الاولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «الى أهل الارض» ،لانه في زمن آدم لم يكن للارض أهل ،أولاً رسالة آدم الى بنيه كانت كالترية الاولاد ، وبمحتمل أن يكون المراد انه (أي نوحا) أول رسول أرسل الى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل اليهم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم انما أرسل الى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة . واستشكله هضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلي شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في الياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن الياس هو ادريس ، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف - أي البخاري - رجح عنده كون ادريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه واذا ذكره بعد الياس ثم قال في شرح حديث أس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاشكال بآدم وشيث وإدريس - : ومجمل الاجوبة عن الاشكال المذكور أن الاولية مقيدة بقوله «الى أهل الارض» لان آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا الى أهل الارض . ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الارض وبعثة نبينا لقومه وغير قومه ، ثم قال - أو الاولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنح ابن بطال في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فانه كالصريح في انه كان نبياً مرسلًا وفيه التصريح بانزال الصحف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما ادريس فذهبت طائفة الى انه كان في بني اسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الانبياء . ومن الاجوبة ان رسالة آدم كانت الى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته الى قوم كفار يدعوهم الى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطال وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الاندلسيين أبعد الاجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لان أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الارض لا السماء وباقيها لا يزال الاشكال . وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف

الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بانه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو اليه على غيره مما ذكر من تلك الاجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « اثبتوا نوحا أول رسول بعث الله »: أي آدم وشيث وادريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا . الخ ، فالقسطلاني حد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري: قد ذكر المؤرخون أن ادريس جد نوح عنهما السلام فان قام دليل على أن ادريس أرسل أيضا لم يصح قول النساين انه قبل نوح لاخبار النبي ﷺ عن آدم أن نوحا أول رسول بعث، وان لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن ادريس كان نبيا غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن ادريس هو الياس وأنه كان نبيا في بني اسرائيل كجاء في بعض الاخبار مع يوشع بن نون فان كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما الى من معهما وان كانا رسولا فان آدم انما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفارا بل أمر بتعليمهم الايمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح الى كمار أهل الارض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب الى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وادريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ

فجملته هذه لنقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأراد ادريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الانعام التي نفسرها أو غيره؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الايمان برسالتهم - لان نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الاحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الانبياء والرسل لا يحتاج به في الاحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لأن أهون ما قيل فيه أنه ضعيف وقيل إنه موضوع، ولو وجدوا حديثا صحيحا أو حسنا في إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى إليه من الله تعالى ففيها حديث آحادي رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلا قال يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال «نعم معلم مكلم» وقفسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملمهم للخير والصواب وروي «نبي مكلم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) ومنها وحي الرسالة وما دونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور وأما حاجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله علمه الاسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعلون كل وحي نبوة، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث في الروح، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى، ومن العلماء من قال بنبوتهما ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لما التقي منك كنتقي آدم» ذلك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقي نصا قطعيا في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأسا إليها.

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا لم الضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلا أن يكون الله قد بعث رسولا إليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضا لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ما هداه الله إليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء، ونزيد عليه أن في القرآن نصا يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليها من الجزاء وهو نبأ ابني آدم المفصل في سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب
القربان ، ومن خبر الجزاء على الاعمال قول المعتدي عليه للمعتدي (اني أريد أن
تبوء بآني وأهلك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن
يفغل أو أهلك الحفظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضع
أو الضعيف وبدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحافظ ابن حجر ، هذا ان كانوا
يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة طعية واذكروا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون ؟
وجملة القول ان الثابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى
من الله يعمل ، ويربي عليه أولاده ، وان منه عبادات وقربات يرعب فيها مبشراً بأن فاعلها
يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها وهذه الهداية هي من جنس
هداية الله للنبيين والمرسلين التي بلغوها قواهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى
آدم إليها فان طرق الهداية والتبليغ الالهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك
كان بوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشماعة وآية (انا أوحينا إليك) وما
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها
ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح اذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله
النبيين وجعل منهم الرسل المبشرين عنه بآذنه المؤيدين منه بالآيات لاقامة الحجة على
الكافرين وذلك قوله عز وجل (٢١٢: ٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه)
الآية . فقد صح عن ابن عباس (رض) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الاسلام وفي
رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق
فاختلفوا فبعث الله النبيين . قال الروافد كذلك هي في قراءة عبد الله (أي ابن مسعود)
« كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ وروا عن أبي أنه كن يقرؤها كذلك أبصاً ،
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . وروا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم
ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث
الله نوحاً وكان أول رسول أرسله الله إلى الارض وبعث عند الاختلاف من الناس
فبعث إليهم (؟) رسلاً وأنزل كتابه يحتاج به على خلقه اهل الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

لهذه الروايات. فهذا فتاة من كبار علماء التابعين^(١) يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ما ورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٢٨:٣٠) فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الساطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعي المرفوع عند محمد بن اسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال ﷺ « ان الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالاً لا حرام فيه فجعلوا ما أعطاهم الله حراماً وحلالاً » وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال وبما يصل إليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي ﷺ في الغار قبل البعثة وقد يزاد على ذلك ارشاد الملائكة له ولأولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تجهيزاً بهم ودفنهم حين توفي ، ولنا بصدد تجميع أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصرح بنوة آدم والا كان من الهداية والتعليم الالهي ما هو أعلى من النبوة أو ما هو مساو لها فان كثير آمن الانبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم . والانبياء أفضل البشر بالاجماع

فهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فان هدايته لذريته من نوع هداية الرسل للمؤمنين من أتباعهم كما ينشاء آتفاً من معنى الآيات فيه ، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له . والذي يتجه في الجمع غير تكاف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

(١) قيادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه قيادة أعلم بالتفسير باختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفقه وأطنب في ذكره وقال : قل من نجد أن يتقدمه. ذكر ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه. ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأموناً حجة في الحديث. وقال الحافظ الذهبي ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه

ولد سنة ٦١ وتوفي سنة ١١٧ و ١١٨

على الفطرة وبين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين والطري أو في الكتاب الالهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه، بأن يجعل هذه الهداية الاخيرة هي الرسالة الشرعية التي يسمي من جاءوا بها رسلا دون الاولى، وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه المؤمنين، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه من قبيل نرية الوالد لا ولاده وفيها أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعا له، وأما إذا أثبتنا ما ذكره لا دم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا ونصح الاقوال كلها ويكف الخلاف أشبه باللفظي فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله ﷺ ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت إليهم أولا : لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوكم إليه وأذكركم به أو على التبليغ (وكلاهما مفهوم من السياق وإن لم يذكر، والمختار الاول) أجراً من مال ولا غيره من المنافع، أي كما إن جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدي — وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما، وقد قيل إن هذا مما أمر أن يقتدي بهم فيه، والتحقيق إن ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه، وقد تكرر هذا الأمر ﷺ في عدة سور، وهو على عمومته، والاستثناء في قوله تعالى (٢١: ٤٢) قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس : إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة، ويوضحه قوله في رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عنه قال كان لرسول الله ﷺ قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « يا قوم إذا أبيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم » وفي هذا المعنى روايات أخرى والمعنى اني لا أسألكم على ما جثتم

به من سعادة الدنيا والآخرة جعلاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جرت به عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحمي القريب قرابته وأهل نسبه ويقاتل من عاداهم، وأبي أكتفي منكم بالمودة وقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تعادوني وتحملوني بمن يؤذيني. وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء، وإنما يعطي الأجر على الشيء من يقبله وينتفع به فيكافئ صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا ألقارب وتصلوا الأرحام بينكم، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخر إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الأيثار وأن بعضهم من الكفر أو المفاق، ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجمل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من أخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشورى وغيرها

(إن هو إلا ذكرى للعالمين) الضمير راجع إلى القرآن كما رجعنا أي ما هو إلا تذكرة وموعظة لأرشاد العالمين كافة، لا لكم خاصة، وهو نص في عموم البعثة

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ دَلِيلًا بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ، قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْمَلُونَهُ قَرَّ طَيْسَ ثُبْدُونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا؟ وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ، قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

ختم الله سبحانه سياق قصة ابراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكحلة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله عليه فائدة ولا نفعا ، وقفى على ذلك بالرد على مبكري الوحي ، وبيان أنهم ماقدروا الله حق القدر ، وتفنيدهما رضا لهم من الشبهة ، وإقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره - مقياسه الذي يعرف به ومبناه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقادرة قابسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والمقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لأنه كل قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم مختصر منه . (قال) وقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » أي ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد . وعزى الأول إلى ابن عباس وروي عنه أيضا أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال إن الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالمة ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لأنه بأمنى الاشتقاق ألصق ، وتعلق الظرف « اذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للأمرين ، فمنكر الوحي الذين يكفرون برسل الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله ، ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرة ، وهو إفاضة ما شاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يجيز ارادة كل ماذ كر من معاني القدرهنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني فمن عرف الله حق معرفته وصفه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نطقت الآية بأن منكري الوحي ما عرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا أنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم ، فهي دلائل على أن ارسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فانه من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الأفعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الأرواح والاجسام كالحكمة لبالغة ، والرحمة السابغة ، والعلم المحيط ، والقيام بالقسط ، ونظر في الآيات البينات في أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها أنه أحسن كل شيء خلقه ، وأتقن كل شيء صنعه ، وخلق الإنسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي رقيه إليه مواهب روحه المدكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياته الدنيوية والآخرية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكذب بوجد فرد من أفراده أحاط علماً بمصالح شخصه . فلم يحس على حسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية . إلى نيل السعادة المزاية والقومية ، والكمال الذي يؤمله للسعادة الأبدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلاثة من الأولين وقيلاً من الآخرين ، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجهلنا من الأحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد توقف عليه الكمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا إليه ، وتوقى الهبوط الذي ذكرناه ، فكان ارشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء إنساني ، في ركني وجوده الجسماني والروحاني ، وقد فتن في هذا العصر خلق كثير بترقي النظام الاجتماعي ، وسعة التمتع الشهواني ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسبت

ذلك الاصل الذي هو مصدر كل الخير، فعتت عن أمر ربها ورسله ، فمنهم من كفر بهم وخدمهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وسموها به من سمات الفواية ، حتى إذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هي أفظع الوحشية والهمجية ، فأبهم أوسم فيها علوماً وقدرنا ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فكاكاً بالإنسان وتخريباً للعمران ، وإن غاية هذا الترقى استعباد الأقوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خبرات الأرض لهم ، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، واسرافاً في زينة هذه الحياة الدنيا وقد بين شيخنا الاستاذ الامام في (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر الى الرسل من طريقين أو مسلكين (المسلك الاول) مبني على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية في عالم غيبي ، وحاجتهم الى إرشاد إلهي يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة في تلك الحياة ، وكون ابتلاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شيء خلقه ، واتقانه كل شيء صنعه ، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للاشراف على عالم الغيب وتلقي علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الامين من الملائكة ، أو بغير واسطة. وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، في هذا النوع الذي جعل الله من التفاوت بين أفرادهِ في العلم والعمل مالا يعهد مثله ولا ما يقاربه في نوع آخر من أنواع الاحياء ، حتى ان الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألف الالوف يكونون كالانعام بتسخيرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم .

و (المسلك الثاني) مبني على ما علم من فطرة الانسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الاعمال التي يحتاج اليها في حفظ حياته الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعدادهُ لتسخير جميع ما في عالمه لمنافعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخييله ، وكون أفرادهِ يختلفون في ذلك اختلافاً يقتضي التنازع والشقاق ، الذي يفضي الى التخاذل والتقاتل اذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والاهواء ، وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل ، وإنما تزيل الخلاف لان الله أودع في فطرة

الانسان فوق كل ماذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأغلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم اشهاد الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الاعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالمة، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والارض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فرال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتمهد لهم طرق السير الى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدوها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المنزل للخلاف، لبلت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال

من غص دارى بشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء
ومن شاء أن يتف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالادلة، فليقرأه بلامعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلناه عن الاستاذ الامام في تفسير قوله تعالى (٢: ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الاستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الانبياء، ولولا ارطال هذا الجهد وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك المحث فسيراً لها

﴿ قل من أنزل الكتاب لذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس يجعلونه قراطيس تدونها ويخفون كثيراً ﴾ هذا رد على منكري الوحي بالرسالة فنه الله تعالى رسوله ﷺ في إثبات بيان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو « يجعلونه قراطيس يدونها ويخفون » بالمشاء التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب، وقرأها الآخرون « يجعلونه » الح بالمشاء الفوقية على الخطاب. وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعددها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية بما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعه واحدة، كما يزعمون أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خاطبوا بسائر السورة، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال: قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً؟ قال نعم. قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتاباً، وعن السدي قال: قال فتخاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء. - وعن محمد بن كعب القرظي قال أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حـدم على أن يكفروا بكتاب الله ورسوله فقالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء. - فأنزل الله « وما قدرُوا الله حق قدره » الآية. وروى عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكر اسمها ولا قصة، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة - يأتي ذكرها. وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فإنه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فهم خبر متصل الاسناد، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا يكفرون الوحي بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قل) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل. وذكر أنه يظن أن من قال أنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب « يجعلونه قراطيس » الخ وقال إن الأصوب قراءة « يجعلونه » الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب، ورجح أن هذا مراد مجاهد. ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأ بها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى، فكل من القراء تيز مشكل من وجه، وقد أجاب بعضهم عن الاشكال الأول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود فيجبون عن اشكال

ابن جرير الاول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فانها زلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد ، وفيه - كما قال - انه ليس في سابق الكلام ذكر اليهود ايعود الطمير اليهم بغير تكلف ، وأجابوا عن اشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) ان هذا انكار مطلق أريد به المقيد ، وقد نفي الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمينا وهو من أحبارهم فسأله النبي ﷺ واستحلفه هل يجدي في التوراة أن الله يبغض الخبر السمين ؟ فقال الكلمة . قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء . في أنه يبغض الخبر السمين (ثانيا) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي ﷺ أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثا) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتابا من السماء - أي سفر التوراة - كما روي عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فانهم يعدون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتابا قبل كتابته نجوذاً وبعدها حقيقة (رابعا) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روي عن السدي - فذكر العام وأراد الخاص . وأما قراءة « يجعلونه قراطيس » الخ فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة « يجعلونه » على الوجه الآخر

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا ينبغي . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه (ان قريشا أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي ﷺ فأكروا معرفته وسبأوا في تفسير سورة الكهف أن قريشا بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وقد آمنهم هذان الزعمان للكفر - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فانهم أهل الكتاب الاول وعندهم علم بما ليس عندنا من علم الانبياء ، فخرجوا حتى أتوا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول

الله ﷺ ووصف لهم أمره وبعض قوله وقال: اكنم أهل التوراة وقد جشاكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان معروفاً عند مشركي قريش؛ وانهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحرار اليهود فـألمهم عن النبي ﷺ وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجتهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه التواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كقراءها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافيهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أحرار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء فهو تعالى يقول لرسوله ﷺ (قل) لهؤلاء الذين ما قدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كفولهم « إيه ث الله بشراً رسولاً ؟ (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً) انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين (وهدى الناس) أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أنشأهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حفظاً بما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء (يحملونه قراطيس يبدونها) عند الحاجة : إذا استفتي الخبر من أحرارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قراطيس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرها - فاظهره للمستفتي ولخصومه (ويخفون كثيراً) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في اخفائها وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء. وهذا الاخفاء للنصوص في الوقائع غير ما نسيه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس واجلائهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى « قدسوا حفظاً مما ذكروا به » خلافاً لما توهمه الرازي وغيره

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحرار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي ﷺ وكتمان صفاته عن العامة وتحريفها الى معاني اخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (ان صحت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا مخجل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل في المدينة على مسامع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «نجملونه قراطيس تبدونها ونحفون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الاولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل اشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما

وأما قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ يَلَّمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾ فقل قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك. وقال مجاهد : هذه للعرب وفي رواية عنه المسلمين ومؤداهما واحد، فان ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه الى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدتها عامة، وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بايتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) وسيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى ومنه ما أفرد به الاسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالامثلة مؤيدة بالدلائل ومن اتمام مكارم الاخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطاً بين ما كانوا عليه والنصارى من التفريط والافراط، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لانفس الافراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد، والشريعة مساوية بين الاجناس والمال والافراد في ميزان العدل، لا يميز فيها اسرائيلي لنسبه ولا عربي لحسبه، ولا محابي مسلم باسلامه ولا بظلم كفر بكفره - كما تقدم في تفسير (٤: ١٣٤) بأبيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) وتفسير (٥: ٨٠) بأبيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرها فكان المعقول أن يكون علماء اليهود -

(الانعام. ص ٦) سبب كفر المستقل والمقلد ذكر الله بأسمائه مفردة ٦١٩

وكذا النصارى - بعد مجي النبي ﷺ هذه الاصول الكاملة في هداية البشر التي اكل الله تعالى بها دينه المطلق الذي ارسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الايمان به كما هو المهود من كل ذي علم وفن خربص على الكل فيه اذا جاءه من يفوقه في العلم به ، أو رأى كتابا فيه يفضل كل ماعرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصية وحب الرئاسة القومية ، هي التي ضدت عن الايمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسئل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملة « وعلمتم » الخ حالية وقيل استئنافية

بين سبحانه انكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المقتد لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملهم لهم ، ثم اقرنه الجواب الذي كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم حاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يدعون ، وذلك قوله في قل الله ، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون أي قل أيها الرسول الله أنزله - أي كتاب موسى - ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض في الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، فاعلموا عليك البلاغ والبيان ، وعلينا الحساب والجزاء وفي أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما في الانكار من مكابرة النفس ، وما في الاعتراف من خزي الغلب والاقرار بما يجحدون من الحق . وقد قيل ان الامر بتركهم مذخور بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل اللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالاسماء المفردة كتكرار لفظ الله الله وغيره من الاسماء الحسنی وهم يكررون هذه الاسماء ساكنة لانها ليست كلاماً مفيداً ، والاسم المكريم في الآية مصفوع اجماع القراء لانه حلة حذف أحد حزنيها اقربية اسؤال التي هي جوابه كما علمت

وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه أي ذلك ما لزمكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أي أرحاه اليه ليكتب ويهتدي به ، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أي القرآن » كتاب عظيم القدر ، فتذكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد ﷺ كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل « مبارك » باركه الله أو بارك فيه بأفضل ما قبله من الكتب في النظم والمعنى، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا - وهو من البركة وهو بالتحريك لتمام والزيادة والسعة النافعة كبركة الماء. ومن معاني المادة اثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذي بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الانبياء، أي مصدق لانزال الله تعالى إياها في الجملة لكل ما يعزى إليها بالتفصيل، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها، وذكر بعض قواعدها وأحكامها، على أنه أنزل مهيمنًا عليها، ناعيًا على من أهلها تحريفهم لها، ونسيانهم لحظ عظيم منها، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها. وتقل الرازي في تفسير « مبارك » عن أهل المعاني أن معناه كثير خيره، دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة، ويزجر عن القبيح والمعصية. ثم فسر ذلك هو بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته، وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وما فيه من العلوم العملية لا تجدي غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح أو أعمال القلوب. ثم قال: وأنا قد نقلت أواع من العلوم العقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضيعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني علوم الكلام وغيرها، مما يعدون الرازي الامام المطلق فيها، لعلمهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لانعام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكل التخلف به

﴿ ولتذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشري إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال: أنزلناه للبركات ونصديق ما تقدمه وللانذار. واختار السعد التفتازاني بكونه عطفا على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانذار. لان عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة، وفيه بحث. ويجوز أن يكون عطفا على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانذار، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتذر أم القرى أنزلناه. وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »

بالاسناد المجازي الى الكتاب، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق ، كسيت بهذه الكنية لأنها قبلة أهل القرى أي البلاد التي يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة، أو لان فيها أول بيت وضع للناس، أو لانها حجبهم ومجتمعهم ، أو لانها أعظم القرى شأنًا في الدين ، أو لانهم يعظمونها كلام ، أو لان الارض دحيت من تحتها كما روي عن بعض مفسري السلف . والمراد بالاخير انها أول ما ظهر من الارض اليابسة في الماء، ولا يعرف مثل هذا الا بوحي صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل الارض كافة كما روي عن ابن عباس، ويقويه تسميتها بأم القرى، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين الى بيت الله فيها، في جميع أقطار الارض القريبة منها والبعيدة عنها، فهذا مصداق كونهم حولها، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمقرب منها عرفاء، واستدلوا به على أن بعثة النبي ﷺ خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وان سلم التخصيص المذكور ، فان ارسله ﷺ الى قومه لا ينافي ارسله الى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته في آيات أخرى كقوله تعالى في هذه السورة (وأوحى الي هذا القرآن لانذركم به ومن باغ) أي وكل من بلغه ووصلت اليه هدايته وقد تقدم ، وقوله في أول سورة الفرقان (تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقوله في سورة سبأ (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً)

(والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به) أي والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الحراء على الايمان و لاعمال إيماننا إذعانياً صحيحاً أو استعدادياً قوياً سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكمل الهداية إلى السعادة العظمى في تلك الدار ، فمثلهم كمثل قوم سافروا في مفازة من مجاهل الارض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب في علم خرت الارض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمنجائهم ، فانهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والحزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفي هذا تعرض أو تصريح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الاعظم عن هذا الكتاب الذي فيه

سعادتهم . وبالفرازي في قوله: يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفارة مكة لما يعتقدوا في البعث والقيامة لهم منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة

والسلام اهـ ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة اشريفاً لهم على صلاتهم بمحافظون يؤدونها في أوقاتها ، قيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضي ذلك حتماً ، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه ما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات ، ومدة الإيمان ، والتقوية وكل الأذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة ، وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشهات والأفعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ؟ وَآوَى تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ . لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

هاتان الآيتان في بياز وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤنه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكرية وإثبات كون هذا القرآن الذي أنكروا إزاله على محمد (ص) لانه بشر كالنوراة التي يعترفون بإزالتها على موسى وهو بشر ، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وحمل كمالا وخاتما للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق انبي عليهم السلام ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر اذا لم يكن له مندوحة عن الايمان بان القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها وبستلزامها كما تقدم آنفا . فكيف يمكن أن يكون أكمل مناس ايماننا بالله وخشيته له ، وايماننا بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الخيال الذي يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكيمة عنه والعزو اليه أو بالتخاذل شركا ، والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد في ذلك وهو المتبادر من الاط ، وقد سبق مثل هذا الاستهزام الاكاري في أوائل هذه السورة (الآية ٢١) وسيأتي مثله في أواخرها ، ١٤٤ فمن ظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم وهو فيمن يدعى الوحي كذبا . ومثل ذلك في الاعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف . وأشبه ما في هذه السور بمعنى الآية التي نفسرها آية يونس فانها في سياق الكلام على القرآن ، قال (١٥ : ١٠) واذا نلى عليهم آياتنا بينات قال الذي لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا ما يوحى اليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ما تلوثتم بآياتكم ولا أدراكم به فقد أثبت فيكم عمرا من قبله أفلا تمقلون ١٧ فمن ظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته انه لا يفلح الحجج مون) وقد فسر الآلوسي افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لا يتفق مع ما مداه آنفا والمعنى لأحد أظلم ممن افترى على الله كذبا

﴿ أو قال اوحى لي ولم يوح اليه شيء ﴾ جعل بعضهم أوها بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب (أتئمانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء) وقول الشاعر * عليها تقاها أو عليها فجورها * فيكون العطف فيه

لتفسير اقتراء الكذب، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو، والمختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام، فإن اقتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي، ومنه ادعاء التحليل والتحریم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم، وفي هذا الأخير آية الانعام (١٤٤) وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي إن شاء الله تعالى. وجعل بعضهم «أو» للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالاقتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة، وإن كانا متلازمين، وما اخترناه أظرف. قالوا: نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيلة الكذاب، والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة زمن طويل فالمعروف أن مسيلة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي ﷺ الذي توفي فيه، فلما سمع الناس مرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيلة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة. ذكره ابن الأثير في تاريخه. ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ومن قال سأزل مثل ما أنزل الله﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله أو ادعى الوحي منه ومن ادعى أنه قادر على انزال مثل ما أنزل على رسوله، فمن قال من المشركين (لو نشاء لقننا مثل هذا) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة أن القرآن أساطير الأولين وأنه شعر لو نشاء لقننا مثله. وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخي نبي عامر ابن لؤي اسلم وكان يكتب للنبي ﷺ فكان إذا ألى عليه «سميعاً علياً» كتب هو «علياً حكماً» والعكس فشت وتفر وقال إن كان محمد بوحي إليه فقد أوحى إلي وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله. هذا تمثيل رواية لسدي لما كان يغيره من عبارة الوحي. وعبارة عكرمة أنه كان يلى عليه «عزيز حكيم» فيكتب «غفور رحيم» وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية «سميعاً علياً».

ولا «عليها مكياء» ولا «عزير حكيم» إلا في سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الانعام وان الآية التي ختمت بقوله تعالى «عزير حكيم» منها وثنتين بعدها مدنيات (كافي الاتقان) وذكر بعض المفسرين أن النبي ﷺ نزل عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين (واقد خلقنا لآدم من سلالة من طين - فلما انتهى إلى قوله تعالى - (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تمصيل خلق الإنسان فقال (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله ﷺ «هكذا أنزلت علي» فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقا لقد أوحى إلي ، وإن كان كاذبا لقد قلت كذا قال . ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروايتين الأولىين من حيث التاريخ المروى أن الانعام نزلت قبل سورة المؤمنين وإن بينهما ١٨ سورة مكية وما قبل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكرها في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضا عن معاذ وإنما ألم معاذ في المدينة بعد نزول السورة . وروى أن عبد الله بن مسعود لما ارتد كان بطعن في القرآن وأعله قال شيئا مما ذكر في الروايات عنه كذبا واقتراء فان السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه أنه أنصرف فيه كما علمت . وقد رجم إلى الإسلام قبل الفتح ولو أنصرف في القرآن أنصرفوا فقرأه عليه النبي ﷺ فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشدهم ظلما وأخفهم جرمًا فقال (ولو نرى إذ الظالمون في غمرات الموت) الخ الخطاب للرسول ثم اكل من سمعه أو قرأه ، وجواب «لو» محذوف للتحويل ، والغمرات جمع غمرة قبل هي في أصل اللغة المرة من غمره الماء إداؤه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سبيله غمر وغامرة والغمرة معظم الماء السائرة لمقرها وجعل مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات أهل خصا والمغنى لو تبصر أو تعلم أذ يكون الظالمون الذين ذكروا في الآية أو جنس

٦٢٦ عذاب الهون . تمثل الملائكة وتكليمهم للبشر [التفسير : ج ٧]

الظالمين الشامل لهم ولغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كتحيط غمرات الماء بالغرقى - (والملائكة باسطو أيديهم) اليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قال (فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى (١٢: ٥) إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكيف أيديهم عنكم) فإن أكثر الإيذاء العملي يكون بعد اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة ابني آدم (١٣: ٥) لئن بسطت إلي يدك لتقتلي) الآية . وقوله (أخرجوا أنفسكم) حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي ان استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهكم ، أو أخرجوها من أبدانكم . قال صاحب الكشف إن هذا تمثيل لعمل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم المملح يبسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه في المطالبة ولا يهله ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أزعه من أحداقك . ووافقه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن "عنف في السياق ، والألحاح والتشديد في الأرهاق ، من غير تنفيس ولا إهمال . وأنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القواين جائز لغة لا تكلف فيه ، وكان يكون متعينا لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف اصحابي الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم ، ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأي أنهم في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها

﴿ يوم يحزرون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تمته هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بصمة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

في بسط اليد ، والتحقيق أن المراد ببسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدءاً يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى : اليوم تلقون عذاب الذل والهوان ^(١) لا ظمأ من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون معتبرين على الله غير الحق كقول بعضهم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجعد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات والبيانات ، احتقار آمن بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تعبير عثراته وأفرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها المخاطب بهذا ما يحمل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيماً وعذاباً بالياً

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما تقوله لهم ملائكة العذاب كما جزم ابن جرير ، لا معطوئة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة كما حكاه الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غاملاً عن قوله تعالى (خلقناكم) ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والأعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد ^(٢) أو وحدانا منفردين عن الأنداد والاولئان ، والاهل والاخوان ، والانصار والاعوان ، مجردين من الخول والخدم والاملاك والامول ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غلفاً ،

١ « الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه » أيمسكه على هون أم يدسه في التراب »
والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ومنه « الذين يعيشون على الأرض هوناً » فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء

٢ « قيل ان فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل انه جمع فريد كسارى جمع أسير . والصواب انه لا يطلق جمعاً لفرد كفراد وإنما خص بمجيئه حالا في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه متى وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيشهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جهودهم إياه واستبعادهم لوقوعه كما ذكرهم بمشاهدة بعثهم واعادتهم لبدء خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ﷺ من ربهم ﴿ وتركة ما حولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى حولناكم أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعمة ، ويعبر بالترك وراء الظاهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاعلاً لهم من المال والولد والخدم والحشم والاثاث والرياش عن الإيمان بالرسول والاعتداء بما جاءوا به ، لم ينفعهم كما كانوا يتوهمون أن الله فصلهم به على المؤمنين ، وأنهم يمكنهم الافتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل أن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغنى عن هذه الجملة بما قبلها ومثل هذا يقال في قوله ﴿ وما نرى معكم شفعاء الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدتي الفداء والشفاعة كما تقدم يانه مراراً أي وما نبصر معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تماثيلهم وقصورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء . لله تعالى ، تدعوتهم ليشعروا لكم عند الله ويقربوكم إليه زلفى ، بتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الازل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد قطع بينكم ﴾ الذين الصلة أو المساندة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء . فيضاف دائماً إلى المثني كقوله تعالى ﴿ فأصلحوا بين أخويكم ﴾ فأصلحوا بينها بالعدل أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى ﴿ أبراصلح بين الناس ﴾ ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ﴿ هذا فراق بيني وبينك ﴾ ومن بيننا وبينك حجاب) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متمكن وفي القليل اسماً وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون أي تقطع ما كان بينكم من صلوات النسب والملك والولاء والخلة . وقد ر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأه الجمهور بالرفع

على العاعلية قالوا أي تقطع وصلكم أو توصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أي وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعۃ الشفعا . ، وتقريب الاولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاۃ الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففي الكلام نشر على ترتيب اللف ، فإن تقطع البين راجع الى ترك ماخولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاۃ راجع الى ما بعده . وجهلة القول ان آمالهم خابت في كل ما كانوا يزعمون وبتوهمون . وقد سبق لهذا نظير في الآيات (٢٠-٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها في (ص ٣٤٢) من هذا الجزء .

(٩٦) إِنْ أَلَّهَ فَاَقِ الْحَبَّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ، ذَلِكُمْ أَلَّهُ نَأْنِي تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَاَقِ
الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكْ
تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي
ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ
الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا
بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا
— وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ
وَالزَّيْتُونِ وَالرَّيْمَانِ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَبِهٍ ، انظروا الى ثمره إذا
أُثْمِرَ وَيَتَّعِ . إِنْ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل
أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته . ولطفه ورحمته ، جاءت

تالية لطائفة من الآيات في أصول الايمان الثلاثة ، - التوحيد والبعث والرسالة ،
 فهي مزيد تأكيد في اثباتها ، وكل بيان في معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه
 وحكمه في الاحياء والامانة والاحياء والاموات ، وتقديره وتديره لأنس
 النيرات في السموات ، وأنواع حججه ودلائله في أنواع النبات ، قال عز وجل :
 ﴿ ان الله فلق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق -
 ونحوه العأو والفأي والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص
 والفرض والفري والفصل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر)
 مع قوله فيه (فان فرق فكان كل فرق كالطود) ومن أسماء الصبح الفلق - بالتحريك -
 والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء وإبانة بعضه من
 بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله
 ان الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق
 والشق والفطر وهما طواعانها قد استعملت في الاشياء المادية في باب الخلق والتكوين
 وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل في الأمور المادية
 والمعنوية جميعاً ، ومن الثاني تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بالفاروق ، فان المراد
 بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون
 في السنبل والأنكح والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر
 بزر مالا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله في المصباح ونحوه في
 مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهي عجمة التمر والزبيب وغيرها كافي اللسان ،
 والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل النمرة والزبينة ونحوها ، وجمعها عجم وقيل ان النوى
 اذا أطلق ينصرف الى عجم التمر فان أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى المشمش .
 ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال انه كذلك في أصل اللغة
 والمعنى ان الله هو فالق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه
 بقدرته وتقديره الذي ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى
 في التراب وأرواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس ان المراد بالفلق هنا الخلق والابجاد
 والاول أظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾

أي يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حي - أي متغذنام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمي من التراب - وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فان قيل ان علماء المواليد يزعمون ان في كل أصول الاحياء حياة وكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كاسم اذا اقم بالصناعة لا ينبت. قلنا ان هذا اصطلاح لهم بسمون القوة أو الخاصة التي يكون بها الحب قابلاً للانبات حياة ولكن هذا لا يصح في اللغة الا بضرب من التجوز وانما حقيقة الحياة في اللغة ما يكون به الجسم متغذياً نامياً بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالأحاساس والقدرة والارادة والعلم والعقل والحكمة والنظام، وهذه أعلى مراتب الحياة في المخلوق، وفوق ذلك حياة الخالق التي هي مصدر كل حياة وحكمة ونظام في الكون. وما قلنا انه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل اطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم يظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمي ميتاً، فان واضع اللغة في طور البداوة لم يكونوا يعلمون ان في الحب والنوى صفة هي مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلاً للانبات. وجعل بعضهم كلاماً من الحي والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله

تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) ﴿ ويخرج الميت من الحي ﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان. وهذا قيل انه عطف على «فاق الحب» لان الاصل في الكلام الفصيح أن يعطف الاسم على الاسم، ولان اخراج الميت من الحي لا يدخل في بيان فاق الحب والنوى، وقيل انه عطف على «يخرج الحي من الميت» سواء كان بياناً لما قبله أو خبراً بعده خبراً، لان التناسب بين هذين الامرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثاني وبين فاق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل في سورتي يونس والروم (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) رقة - حسن عطف اسم الفاعل (يخرج) على الفعل (يخرج) لنكتة بيان التعاوت بين الامرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان مخرج الشيء هو الذي يخرج في الحال أو الاستقبال، ولكن هذا الفعل يدل أيضاً على التجدد والاستمرار. وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضي إقادة تجدد واستمراره، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته. مثال الاول المقابلة التي

أوردنا الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكتبهم بأسط ذراعيه لوصيد) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فخالا وساعة فساعة ، وصيغة الاسم في بأسط ذراعيه تفيد البقاء . على تلك الحالة ، ومثال الثاني قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) جعل فتصبح موضع فأصبحت لإفادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحي من الميت) القائل الأول هو فخر الدين الرازي والقائل بالآخر هو ابن المنير في الاتصاف على الكشاف . وقال الرازي في تعليل اختلاف التعبير في المعنى : ان العناية بمجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحي . وقال ابن المنير : ان الأول أظهر في القدرة من الثاني وأنه أول الحالين والظن أول ما يبدأ به . فلماذا كان جذراً بالتصور والتأكيدي في النفس وبالتقديم اهـ وذهب الخطيب الاسكافي في «درة التزليل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وملخص كلامه ان مقتضى السياق أن يقول « يخرج الحي من الميت » ومخرج الميت من الحي « فافق الحب » قبله و « فافق الاصباح » بعده ، ولكن لما كان ذلك مستثغلاً في النطق بعد كلمة « والنوى » الذي اجتمع فيها ثلاثة من جروف الة عدل عن « ومخرج » المبدأ بحرف الة إلى « يخرج » التي بمعناها تم عطف عليها « ومخرج » لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها « ومخرج » تكرر الواو المفتوحة تكرر أ مستثغلاً كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس « رض » از معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوي منهما على حد قوله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آبي آل عمران « ٤ : ٢٧ » ويونس « ١٠ : ٣١ » فراجع تفسير الأولى في ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير

﴿ ذلکم الله فانی تؤویكون ﴾ أي ذلکم المتصف بما ذکر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شیء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا یقدر على فلق نواة ولا حبة، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة؟

﴿ فائق الاصبح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسیبانا ﴾ جمع تعالى فی هذه الآیة الممرلة بین ثلاث آیات سما یتة، بعد الجمع فیما قبلها بین ثلاث آیات رضية، (فالآیة الاولى) فلق الاصبح، والمراد به الصبح وأصله مصدر «أصبح الرجل» اذا دخل فی وقت الصبح ومن الشواهد علیه قول امریء القیس:

ألا أيها الليل الطویل الا انملي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وقرأ الحسن بهتج الهمزة وأشد قول الشاعر:

أفی رباحا وبني رباح تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح - مصدرین، وجمع مساء وصبح، وفاق الاصبح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذي یبد فی جهة مطلع الشمس من الافق مستطبلاً، فلا یعتقد به حتى یصیر مستطيراً، تنفري الظلمة عنه من أمامه وعن جانیبه إلى أن تنقشع وتزول، ولذلك سمي فجرأ فان الفجر معنی الفلق كما تقدم آنفاً. والله تعالى هو فالق الاصبح بنور الشمس الذي یقدمها، اذ هو خالقها ومقدر مواقع الارض منها فی سیرها، كما نبينه فی الآیة الثامنة من آیات هذه الآیة فامها معللة الآيتين قبلها، والمراد من التذكیر بالآیة الاولى التامل فی صنع الله بتفري الليل إذا عسعس، عن صبحه إذا تنفس، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تغلب لاهیا فی اقیام والعودة، والركوع، السجود، ومضيهم فی نجلي النهار، إلى ما یسروا له من الاعمال، وما لله فی ذلك من نعم وحكم وأسرار ویدل على ذلك ذکر الآیة الثانية بفائدتها، وهي آیة الليل یجعله الله سكناً، فهذا المذكور یدل على مقابلة المحذوف، وهو جعل النهار وقتاً للحرکة بالسعي للمعاش، والعمل الصالح للمعاد. وقد صرح بنوعی الفائدتين فی آیات کتوله تعالى (٧٣.٢٨) ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسکنوا فیه ولتبتغوا من فضله واملکم تشکرون) فهذه الآیة على إيجازها جامعة للموائد الدنیویة والدینیة، وفیها «تفسیر القرآن الحکیم» «٨٠» «الجزء السابع»

اللف والنشر، أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله في النهار، وليعبدكم لشكر نعمه عليكم بها، وبمنافعكم في كل منها. ومن الآيات المصروفة بذكرها ما قرن بالتذكير بفائدها الدنيوية فقط كقوله تعالى (٧٨: ١٠) وحملنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدها الدينية فقط كقوله تعالى (٢٥: ٦٢) وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته ، في اختلاف عبارته !!

قرأ عاصم والكسائي « وجعل الليل » بالفعل الماضي، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمها في المصحف الامام واحد، والاولى تقوي جانب الاعراب فان الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان باجماع القراء، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتدريج جعل، أو جعل « جاعل » بهاء، وهو تكاف يجنب في الفصح. والثانية تناسب السياق والنسق يعطى الاسم على الاسم وهو الاصل الذي لا يخرج عنه في الفصح الا لكمة . فبالجمع بين القراءتين زال التكاف وتم التناسب، فيالله من فصاحة القرآن في عبارته ، واختلاف قراءته !!

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كايبيت وزمان كالليل، وكذا ما يسكن اليه، وهو ما اختاره الكشف هنا قال السكّن ما يدكن اليه الرجل (أي وغيره) وبطمن استئناساً به واسترواحاً اليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها، ألا تراهم سموها المؤنسة، والليل بطمن اليه التعب بالنهار لا استراحتة فيه وجمامه. ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله (لتسكنوا فيه) اهـ وهذا الاخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا الا أنه يجوز الجمع بينهما، ودليل الترحيح نص (لتسكنوا فيه) وكون السكون فيه، أعم وأظهر من السكون اليه، فان كثير أمن الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به، وان كان له على آخرين أبادلية أو خميّة، تنقض مذهب المانوية، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجودون، ويستقصروا العابدون الواصلون، والعاشقون الموصولون، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه:

يود أن سواد الليل دام له وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس. أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار، وأما سكون النفس فبهذو الخواطر والافكار، والليل زمن السكون لانه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الاعمال ما يتيسر في النهار، لما خص به الاول من الاظلام والثاني من الابصار (١٧: ١٢) وجعلنا الليل والنهار آيتين فحدونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم وتعلموا عدد السنين والحساب) فأكثر الاحياء من انسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل، وتأوي إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل الا بالنوم، الذي تسكن به الجوارح والخواطر يظللان حركتها الارادية، كما تسكن به الاعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية، فتقل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين، ويقل افراز خلايا الجسم للسوائل والمصارات التي تفرزها، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً، فيستريح الجهاز العصبي، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الاعضاء باستراحتها، وتقل الفضلات التي تتحلل من البدن وتكثر اللدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها. وإنما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل، فالعمل العقلي مجهد الدماغ والعضلي مجهد الاعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك، وقد علل النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره، واستجلاء كنه سببه وأما الآية الثالثة الكونية في الآيات فهي جعل الشمس والقمر حسباً أي علمي حساب لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحسب كما قال تعالى (٥٥: ٣ الشمس والقمر بحسبان) فما هنا بمعنى آية الاسراء (١٧: ١٢) التي ذكرت أنفاً آية يونس (١٠: ٥) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب بحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد في الاشياء والاقوات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب (وزن علم) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فان حاجة الناس إلى معرفة حساب الاوقات لعبادتهم ومعاملاتهم وتواريحهم لا تخفى على أحد

منهم في جملتها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقويم متفقون في هذا العصر على أن الأرض حركتين - حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الأيام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها

(ذلك تقدير العزيز العليم) أي ذلك الجعل الملائم إلى الشأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق عدد النيرات عن الانساز ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكلات القمر التي نعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذي وضع المقادير والانظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه ، فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس في ملكه حراف ولا خلل (انا كل شيء خقناه بقدر)

(وهو الذي حمل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية قرون بمئاته في تامليل عمله ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السما لا ذلك هو المنبأ من السياق والمعهود في الاهتداء ، ذكرنا تعالى بعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى مغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الاكبرين في أعين الناس ، وقيل انهما يدخلان في عموم النجوم لان القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فاذا استنيت بعض ايامي لشرق قدامي وأد نجم يهتدى به في جميع الاوقات ؟ وكانت العرب في بداونها وقت طلوع النجم لانهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وانما يحفظون اوقات السنة بالانواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغاربها - وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذي يجب الاداء فيه «نجما» تجوزا لان الاستحقاق لا يعرف الا به ، ثم سموا المال الذي يؤدي نجما وقالوا انجمه اذا جعله أقساما . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر واطرافها اليها لملا بستمالها ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشف وكان اهتدؤهم بالنجوم قسما أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات وبيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة . وههنا يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله أنهم يعرفون به

ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى :
 ﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات
 التكوين . فان أريد بها المعنى الاول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناها
 من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تمهيد مبين لطرق
 النظر والبحث في العالم السمائي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً
 من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون
 علمهم نامياً مستمراً . وان أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله
 تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون
 أي أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرنون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون متعياً
 الحظ . ما تتبع به لاحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا شيء عجيب .
 ومن الاعتبار قول صاحب المقنطاب بعد مقالات لخص فيها بعض « بسائط
 علم الفلك » - ومنها الكلمة المذكورة آنفاً - فإنه قال لما انتهى من الكلام على
 النظام الشمسي ورجح أنه لا يصلح شيء من سياراته لحياة البشر غير الأرض ، وأنه
 يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكما أن أكبر من هذه الشمس قال :
 « والاسان أوسع هذه المخلوقات إدراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم
 التلة ولا كمية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسم وجهل مطلق ، وكلاهما ناطق
 بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الانسان »
 ﴿ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومتودع ﴾ بعد أن ذكرنا الله
 تعالى بعض آياته الكونية في الأرض وفي السما ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته
 في أنفسنا . الانشا . إيجاد الشيء . وتربيته أو إحداثه بالتدرج . وقد استعمل في
 التنزيل في خلق الانسان بجملة وخلق أعصائه ومشاعره ، وإيجاد الاقوام والقرون
 من أمم بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجمادات ، وفي إحداث
 السحاب قال في حقيقة الاساس : وانشا حديثاً وشعراً وعمارة . اهـ والنفس ما يحيا به
 الانسان وذاته فيطلق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

(بفتح القاف) حيث يكون القرار والاقامة قال تعالى (ولكم في الارض مستقر) كما قال (جعل الارض قراراً ، قال الراغب : قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضي السكون ، والحر يقتضي الحركة اهـ والمستودع موضع الودعة وهو ما يترك المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميبها بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثاني اسم مفعول بمعنى الودعة ولا يكون الاول كذلك لان فعه لازم الا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أي مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذي أنشأكم من نفس واحدة وهي إما الروح التي هي الخلق الآخر في قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقاً آخر) وإما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الانسان الاول الذي تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا في أول سورة النساء مع بحث طويل في تفسيره وسيجيء شبهة في سورة الاعراف وفي إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمانيته ، وفي التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادي والتقاتل ، وقد فصلنا القول في هذا المعنى في أول تفسير آية سورة النساء .
قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون مفتحها واختاف في المراد بالمستقر والمستودع فررى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر (بفتح) ما كان في الرحم والمستودع ما استودع في أصلاب الرجال والدواب - وفي لفظ المستقر ما في الرحم وعلى ظهر الارض وطها مما هو حي ومما هو قد مات - وفي لفظ المستقر ما كان في الارض والمستودع ما كان في الصلب وروى عن ابن مسعود أنه قال في تفسير العبارة مستقرها في الدنيا ومستودعها في الآخرة ، أي النفس ، وفي رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذي يموت فيه وروى مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازي قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سميذاً فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيفاً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحول الاسال بعد الموت، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالكفر قد ينقلب مؤمناً والزندق قد ينقلب صديقاً فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديمة وذكر الأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثايبها المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القور حتى يبعث (وإما يظهر وجه عذبن القواين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً وحكى عن أبي مسلم الأصماني أن التقدير - فمكم مستقر ذكر ومنكم مستودع نثي، فمكم عن الذكر بالمستقر لان النطمة تتولد في صلبه وعبر عن الانثى بالمستودع لان الرحم شبيهة بالمستودع ولعله أخذه الشاعر

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات والآباء أبناء

ونقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في تفسير القرآن بالقرآن الا قوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٥٦) يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطمة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما شاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم) الآية وقوله تعالى في سورة هود (١١ : وما من دابة في الارض الا الى الله رزقها وبه علم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) قال ابن عباس : مستقرها حيث تأوي ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الارحام ومستودعها حيث تموت فهذا برجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من بطول عمره في الدنيا كأنه قال . فمكم مستقر في الدنيا بعمر عمرأ طويلاً ومكم مستودع لا استقرار له فيها بل تختمه المنية طملاً أو باعماً ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استبداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكر ويؤنث - والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والايجاز مقصود به

﴿قد فصلنا الآيات لقوم يفتقرون﴾ أي قد جعلنا الآيات المدينة لستنا في خلق
البشر مفصلة . كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته ، وعلمه وحكمته ، وفضله
ورحمته فصلناها كذلك لقوم يفتقرون ما يتلى عليهم أي يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون
لدقائقه وخفاياه ، فالفقه — وان فسر بالعلم وبالفهم — أخص منها . قال الراغب :
الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الأثير في
النهاية ان اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكم الترمذي ان فقه وفقاً
واحذفان الابدال بين الهمزة والهاء كثير وفقاً البثرة شقها وسبر غورها ، فالفق . مستعمل
في الحسابات والفقه في المعنويات ، والحامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه .
فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام لا يفتن إلا لمظاهر لأشياء . لا يقال انه فقه ذلك ، وإنما
سمى علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط . ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق
البشر يتوقف على غوص في أعماق الآيات ، وفطنة في استخراج دقائق الحكم
والبيانات ، عبر عنها بالفقه ، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها في ظلمات البر والبحر
فهو من الأمور الظاهرة التي لا تتوقف على دقة النظر ، ولا غوص الفكر ، وكذلك أكثر
مظاهر علم الملك ، ولذلك اكتفى في الآية السابقة لهذه بالتعبير « العلم » شامل لما لا يشترط
فيه دقة الاستنباط كظواهره ولهبره كدقائقه . وقد طرأ لذلك لزوم تحشيري — وما أجدره
به — فقال (فارقت) لم قيل « يعلمون » مع ذكر النجوم ، و « يفتقرون » مع ذكر أشياء بني
أدم ؟ (قلت) لان إيشا الاسم من نفس واحدة وتصرفهم بين أحوال مختلفة أطف
وأدق صنعة وتديراً فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له
وتعقبه ابن المنير فزعم ان هذا كلام صناعي وان التحقيق ان اختلاف التعبير للتفنن
وذكر وجه آخر بنا . على رعه ان الفقه أدنى درجات العلم ، لانه عبارة عن مجرد الفهم ،
وما بني على الفاسد فاسد ، أين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري ، وأين المقلد
لظواهر بعض النقول من الامام لاذهني ؟ وأيهما السليقي والصناعي ؟

﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه نخسراً فخرج منه حيا متراكباً﴾
هذه الآية المنزلة سرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وإنزاله
« تفسير القرآن الحكيم » « ٨١ » « الجزء السابع »

٦٤٢ آيات الله في النبات والنخل والاعناب والزيتون والرمان (التفسير: ج ٧)

من السماء، وجعله سبيلاً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذا السياق بأوله. أي وهو الذي أنزل من السحاب ماء. فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شيء من أصناف هذا النامي الذي يخرج من الأرض فأخرجنا منه أي من النبات خضراً أي شيئاً غنياً أخضر بالخلف لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، ونخرج منه أي من هذا الأخضر المتشعب من النبات آناً بعد آناً حبات متراكبة بعضها فوق بعض وهو السنبلة. فهذا تفصيل للماء النجم الذي لا ساق له من النبات ونتاجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذي ينتج التمر يستعمل لفظه في المفرد والجمع وجمعه نخيل. و«من طلعها» بدل مما قبله، وطلعها أول ما يطلع أي يظهر من زهرها الذي يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أي وعاؤه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاغريض، والقنوان جمع قنوة (بالكسر) وهو العذق الذي يكون فيه الثمر، ومشه في وزنه واستواء مشناه وجمعه الصنوء والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من الفروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية تقطوف مهلة لتناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها ﴿وجنات من أعناب﴾ قرأ الجمهور «جنات» بالصب وتقدير الكلام: ونخرج منه — أي من ذلك الخضر — جنات من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروي عن علي المرتضى وابن مسعود والاعمش وغيرهم وتقدير الكلام: والكم جنات من أعناب — أو — وهناك حبات — أو — ومن الكرم جنات الخ وسنبين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبهان وغير متشابه﴾ أي وأخص من نبات كل شيء. الزيتون والرمان حال كونه مشتبهان في بعض الصفات غير متشابه في بعض آخر، قبل أن هذه الحال من الرمان وحده فانه أنواع تشبه في شكل الورق والتمر وتختلف في لون الثمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمز وقل أن الحال من مجموع الزيتون والرمان أي مشتبهان ما ذكر منهما في شكل ورق

الشجر، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأمران وتشابها كما يقال استويا وتساريا . وقد قريء في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية (وهو الذي أنشأ جنات معروشات) الخ وستأتي ، والحق أن بين الصبغتين فرقا فمعنى اشتبهما التبس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابهما أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك في أن بعض ما ذكر يتشابه ولا يشته وبعضه يتشابه حتى يشته حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلو مع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا الى نمره اذا أمر وينعه ﴾ أي انظروا ونظروا تأمل واعتبار الى نمر ما ذكر إذا هو تلبس وانصف بالأثمار ، والى ينعه عندما ينعم ، أي يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتدبيره ، وحكمته في تقديره ، ما يدل أوضح دلالة على وجوب توحيده ﴿ ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ أي في ذلكم الذي أمرتم بالنظر اليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للإيمان ، وأما عبرهم فإن نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والقواصين على ما فيه من المحاسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها الى ما يدل عليه من وجه الخلق ، ومن اثبات صفاته التي تتحلّى فيها ، ووحدته التي ينتهي النظام اليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام في الاشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة

ومن مباحث البلاغة في الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدي . بفاق الحب والنوى وإخراج الحي من الميت وعكسه ، وتفي عليه بما يناسبه من فاق الاصباح ، وعطب على هذا ما يقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير الى فوائدهما وفوائد البيرن ، الذين هما آيتا هذين الملوك ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم ، والممة بالاهتداء بها والابناء الى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والشودع ، وقفى عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الاحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » وقد لون في تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتفنن في طرق الاعراب ، للتنبيه الى ما فيه من أنواع الألوان ، وتشابه ما فيه من الثمار والافنان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسباق ما قبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعي بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شيء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فخكمة الالتفات أن تلتفت الاذهان الى ما يعقب ذلك من البيان ، فتنبه الى أن هذا الاخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من ملات المصادفة والانفاق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ما سب أفراد الفعل الاول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد اذا قال فعلاً أراد إبادة معظم نفسه اذا كان مقامه أملاً لذلك كما يقول الملك أر الامر حتى في هذا العصر في أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون « أمرنا بما هو آت » ونكتة العدول عن الماضي الى المضارع في قوله « نخرج منه حياً متراكباً » تحصل بارادة استحضار صورته لمعجبة في حسنهما وانتظامهما ، وتنضد سنابلها واتساقهما ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابهة لسنابل القمح ، في بضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فان في كل منهما أفصل غذاء للناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده حنات الاغاب ، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الابواب ، فالعناقيد تشبه العراجين في تكوينها ، وتراكب حباتها وألوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالخصرم كاليسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص . لا على ما قبله من النخيل والاعناب ، لان ما بينهما من التشابه في الصورة ، محصور في الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالاول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذا فقط ولكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولكهما دون فواكه النخيل والاعناب وأشربتهما في المرتبة ، فناسب جملة

بعدهما ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف المراتب قدم نبات الحب على الجميع لانه الغذاء الاعظم الاعم لاكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم اكثر مراقبتهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَسْكُونَ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ؟ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تَذَرِكُهُ الْآبُصَرُ وَهُوَ يُذَرِكُ الْآبُصَرَ وَهُوَ الْغَاطِثُ الْخَبِيرُ

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم المعجم ، وهي اتخذوا شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ما تقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحيده بالخلق والتدبير في عوالم الارض والسماوات ، وتعقبه بالذكارة وتنزيه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

(وجعلوا لله شركاء الجن) أي وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء - وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوي - ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخر في النظم لاقادة أن محل القرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وحوود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، فقدم الاعم فالاهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله ، لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جناً ، وليس لا مرك ذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أي جنس كان . وفي المراد بالجن هنا أقوال أحدها أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روي هذا عن قتادة والسدي . والثاني أنهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصي ، روي عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له عشرين آية. والثالث أن المراد بالجن ابليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروي عن ابن عباس أنه قال: أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون أن الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وابليس خالق السباع والحيات والمقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ما سواه وقال إن المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا إن كل خير في العالم فهو من (يزدازن) وكل شر فهو من (أهرمن) أي ابليس ، فأما كون ابليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقبل أنه حقيقي لأنهم من العوالم الخفية فنصدق عليهم كلمة الجن ، وقبل أنه مجازي ، وفسروا الجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب أنه تعالى صاهر إلى الجن فولدت حسرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم (٤٠: ٣٤) ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبيحك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآية (١٢: ٦) وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) مما يرد انكار الرازي لتسمية طاعة الشياطين عبادة (وخلفهم) أي والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له شركاء. وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم ، أو خلق الشر كالمجوس الذين ، كما خلق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع إليه واحدة ، وامتناز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه ، أو ما خلق مستعداً له من الأعمال التي يفضل بها غيره ، لا يخرج عن كونه مخلوقاً ، ولا يجعله أهلاً لأن يكون إلهاً أو رباً

(وخرقوا له بنين وبنات بنير علم) أي واخلقوا له تعالى بحماقتهم وجهلهم بنين وبنات بنير علم ما بذلك كما سيأتي ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٣٠: ٩) وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم بضاهثون قول الذين كفروا من قبل) وهالك بيان ذلك : الخرق والخرق والخرم والخرب والخرز الفاظ فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقل الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر ، قال تعالى (أخرقتها لتغرق

أهلها) وهو ضد الخلق فان الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أي بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معاني لمادة الخرق « بالضم » وهو الحق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق « بالضم فيهما » فهو أخرق وهي خرقاء. وقال صاحب اللسان: وخرق « من باب ضرب » الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه. وذكر الآية وان نافعاً قرأوا بآخر توأباً بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف، ثم قال: ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدئها كذباً هو امل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق في الافعال، يأتي نظيره في الاقوال، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذي لا تقدير فيه ولا نظام، ولا روية ولا انعام، فهنا يظهر التقييد بنفي التدبر والنظر ويؤيده قوله تعالى (بغير علم) قال في الكشاف: من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطأ وصواب، ولكن ربما بقول عن عى وجهالة من غير فكر وروية، وهو بيان وتوكيد لمعنى (خرقوا) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزييفه. وتنكير العلم هنا في حيز النفي بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين في خرقهم هذا عن كل ما يسمى علماً فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبت، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الألوهية والربوبية، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لان أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء، وهم يتقربون اليه بما اتخذوه له من شريك وولد (سبحانه وتعالى عما يصفون) أي هو منزّه عن ذلك متعال عنه لانه نقص ينافي انفراد بالخلق والتدبير، وكونه ليس كمثل شيء، وتقدم تحقيق معنى سبحانه والتسبيح والتقديس في أواخر سورة المائدة، والتعالي العلو والبعد عما لا يليق الذي يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ما علا عنه وبعد عن مشابهته من الأشياء كلها فهو من قبيل « توافد القوم » في الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفراد ولا سيما أولاده نظراء له فيه، وهذا باطل عقلاً وتقللاً عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية في عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الأوهام، ولا نعرف أول من جعل لله ولدًا أولًا منشأ اختراع هذه العقيدة . أقرب المآخذ لذلك ما بيناه في آخر تفسير سورة النساء في راجع هنالك (ص ٨٣ ج ٦ تفسير) وأما عبادة الجن فقد عني الملل الوثنية أيضًا . ففي الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الأولى الآلهة وأولهم المولد لهم أجينوس وهو الخالق لكل شيء . عندهم وهو نفس (زفس) أو (جوبتير) والثانية وأبع الشعوب والاقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالا من الذهب . والثالثة توائم الافراد أي قرناؤم . والهود القدماء . يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيقسمون الاخيار (ديوه) وهم عندهم فرق كالألهة أشهرها (الكنارة) الذين دأبهم الترم بمذائح (بواسيتا) وليها (الياكة) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء . تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم « الابساره » وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن في سما . « أندرا » يرقصن الرقص المبهج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة « مندانا » ومنهم « الراجينه » وهن قبان موكلات بالمعازف مقامهن في سما . « برها » وعددهن ١٦ الف . ومنهم الفعلة لاهيون ويسون « الجيدارة » وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جسيم المباني العجيبة في العالم ، ويقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضا منهم « الديتية » والاسورة والدنارة والرقاسة ، ويقولون ان مقامهم في الظلمة وانهم كانوا هاجموا الآلهة لينزلوهم عن عروشهم ففروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلموهم شحر الحياة ، وعقائد المانوية من الفرس في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس ان « جستان » أي بلاد الجن في غربي أفريقية وقبل غير ذلك ، وأساطير الأمم القديمة في الجن كثيرة وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج بوست في آخر الجزء الأول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال : الشيطان كائن حقيقي وهو أعلى شأنا من الانسان وزئيس رتبة من الارواح النجسة « ١ : ٦ . ٣ » . ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا في شخصيته نفس البراهين التي لنا في شخصية الروح القدس والملائكة ، أما طبيعة

الشیطان فروحية وهو ملاك يتناز بكل ما تناز به هذه الرتبة من الكائنات - إلى أن قال بعد ذكر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غير أن طرده الى عالم الظلمة لا يمنع اشتغاله في الارض كآله هذا العالم وعدو الانسان وخالفه اهـ

وقد تقدم في تفسير هذه السورة كلام في الثلاثكة والجن والشیاطین مما يؤثر عن العرب في الجاهلية وما ورد في الكتاب والسنة وبعض ما قاله علماءنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسية والمادية، وعندنا أن ما يحفظ من أساطير الاولين والآخريين في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبيائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حققناه في تحريفهم معنى كلمة الله التي عبر بها عن التكوين فجعلوها ذات فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحريفهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازية كما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء (ص ٨٢-٩٥ ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الاساطير شبهة على الوحي وسنزيد مسألة عبادة الجن بيانا في مواضع أخرى ان شاء الله تعالى

﴿ بديع السموات والارض ﴾ هذا بيان لما قبله من معنى تسبح الباري وتعالى عما يصفه به المشركون. البدع بالفتح الاشياء والايحيد المبتدأ والبدع بالكسر والبديع الشيء الذي يكن أربا كما قال في اللسان ومنه البدعة في الدين ويقال بدع الشيء (من باب قطع) وأبدعه وأبتدعه وقال الراغب: الابداع إنشاء بمنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قيل ركية ^(١) بديع أي جديدة الحفر واذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلا لله . وقال صاحب اللسان : والبديع المحدث العجيب ، والبديع المبدع ، وأبدعت الشيء اختراعه لا على مثال ، والبديع من أسماء الله تعالى لا بداعه الاشياء واحداثه إياها ، وهو البديع الاول قبل كل شيء ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق أي بدأه والله تعالى كما قال سبحانه (بديع السموات والارض) أي خالقهما ومبدعهما فهو سبحانه الخالق المخرع لا عن مثال سابق اهـ وذكر أن بديعاً من بدع لا من أبداع ، وهو معروف فان الأصل في صيغة فعيل أن تكون من الثلاثي وقد سمع ورودها من

(١) الركية بوزن القضية البر غير المطوية أي التي لم تبين

الافعال شذوذاً ، وهي تأتي بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير - ان الله هو الذي بدع السموات والارض أو البدع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لها أو البدع فيهما بمعنى أنه لا شبه له ولا نظير فيهما وإذا كان هو المبدع للسموات والارض ولم يوصفاً بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خلقه المسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما . والابداع التام - وهو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه ان كان له سبب - ليس ولادة ، وأثر هذا الإبداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه ﴾ أي كيف يكون له - وهو المبدع لكل شيء - ولد والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولادة ما كان كذلك ، وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والارضية عنه صدور إيجاد إبداعى للأصول الأولى ، وإيجاد سببى كالتوالد بينها بحسب سننه في التوالى ، ولذلك قال ﴿ وخلق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد له ولادة فمأخر قم له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فان خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة لكل ما في السموات والارض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استشفافية مقررة لا تكار في نفي الولد أو حال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو ﴾ كل شيء عليم ﴾ وبيانه ان علمه بكل شيء ذاتي له ولا يعلم كل شيء - الا الخالق لكل شيء - (ألا يعلم من خلق ؟) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول اليه بآيات الوحي ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرقوه له بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوي وفي الآيات استدلال على نفي الولد من وحوه (الاول) أنه من مبدعاته السموات والارضون وهي مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها (والثاني) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كف. لا والد ولا كف. له لوجهين الاول أن كل ماعداء مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة

﴿ ذاكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء . فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشركين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المتصف بما رصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جميع الاشياء ، واحاطة العلم بالجماليات والخصيات ، من المشهودات والغائبات ، أي ذلّم الذي شأنه ما ذكر هو الله ربكم . لا من خرقوا له من الاولاد ، وأشرّكوا به من الانداد . فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق كل شيء . ، قائماً الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وماعداء مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبد ويؤله من هو مثله في ذلك ؟ ﴿ وهو على كل شيء . وكيل ﴾ أي وهو مع كل ما ذكر موكل اليه كل شيء . يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته ، يقال فلان وكيل على عقار فلان وماله ، وقيل ان الوكيل هنا بمعنى لرقيب ، وفي سورة المؤمن (٦٢ . ٤٠) ذلّم الله ربكم خالق كل شيء . لا إله إلا هو فأنى تؤفكون قدم فيه وصفه بالخلق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لازماً ما راد على المشركين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات في الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخلق فيها على التوحيد الذي هو نتيجة لذلك رغبة ﴿ لا تدركه الابصار ﴾ البصر العين إلا أنما ذكر وأصرت الشيء . رأيته . وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره في اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجارحة الناضرة نحو قوله (كدح البصر * واذا زاغت الابصار) وللقوة التي فيها . والادراك اللحاق والوصول الى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . واتبع فرعون مجنوده بني اسرائيل (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى اننا لندركون) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه (حتى إذا أدركه الفرق) في كل ذلك معنى اللحاق بعد اتباع حسي أو معنوي . والدرك (بالفتح) أقصى قعر

البحر، ومنه (ان المناقطين في الدرك الاسفل من النار) قري. بالفتح والتحريك
وقال الراغب المدرج كالدرج لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود
وأدرك بلغ أقصى الشيء. وأدرك الصبي بلغ غاية لصبار ذلك حين البلوغ. اهـ ويقال
فيما بعد أودق وخفي : لا يدركه الطرف، فان اجتهد النظر لا دراك ما لطف ودق
اعمال له كاعماله في محارة ابصار البعيد. ففي الادراك معنى اللعوق ومعنى بلوغ
غاية الشيء. ومن هنا فسر الجمهور الادراك في الآية برؤية الاحاطة التي يعرف
بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)
ففي احاطة العلم لا يستلزم في أصل العلم، وكذلك في ادراك البصر للشيء. لا يستلزم
في رؤيته إياه مطلقا وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والحاديث الصحيحة
الناطقة برؤية المؤمنين لرؤيتهم في الآخرة من جهة اللغة. ومن سلم للمعتزلة وغيرهم
من منكري الرؤية قولهم ان الادراك هنا معنى الرؤية مطلقا قالوا ان الذي خاص بحال
الحياة الدنيا التي يعهد بها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للجسام وصفاتها من
الاشكال والالوان وهي التي بشرط فيها ماذ كروه كالمقابلة وعدم الحائل. وقالوا ان
عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي ﷺ وهو
الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لغلبة روحه الشريفة الطيبة، على جثته المنيفة،
وقد جلينا مسألة الرؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المار التاسع عشر
(ص ٢٨٢ - ٢٨٨) وسنعود اليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام (لن
تراني) من سورة الاعراف إن شاء الله تعالى وهناك نلمس تلك الصوفية في نفي
الادراك واثبات الرؤية للرب، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد، الثابت
في الحديث القدسي « ولا يزال عبيدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته
كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به » الحديث، وهو في صحيح
البخاري. وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه بتجليه في بصر عبده،
فما يرى الله إلا الله، وفانا لقولهم لا يعرف الله إلا الله (١)

(١) قد من الله تعالى تمحيص هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع
لتفسير آية الاعراف (لن تراني) فيراجع من ص ١٢٨ — ١٢٨ ج ٩ فقيه من
الحقائق مالا يوجد في غيره

وأما قوله تعالى ﴿وهو يدرك الابصار﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الابصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء، وقد عرف البشر من تشرح العين ما تركت منه طبقاتها ووظائفها ووظائف كل منها في ارتسام المراتب فيها، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الأشياء في العينين، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الابصار ولا حقيقة النور، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق: أعلم الله أنه يدرك الابصار وفي هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الابصار أي لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به اللسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعصابه، قائم أن خلافاً من خلقه اللطيف الخبير. فأما ما جاء من الاخبار في الرؤية وصح عن رسول الله ﷺ فقير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ

﴿وهو اللطيف الخبير﴾ أي وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وحوادث، بحيث تخفى الابصار دون ادراك حقيقته، على أنه الظاهر بآياته التي تعرفها العقول بطريق البرهان، الظاهر في محالي ربوبيته لأهل العرفان، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان، وهو في كل من بطونه وظهوره منزّه عن مشابهة الخلق، فتعالى الله الملك الحق. وهو الخبير بدقائق الأشياء واطنائها، بحيث لا يعزب عن ادراكه ألطف أرواحها وقواها، ولا أدق حواهرها وأعرضها، فهي الآية لم ونشر مرتب اللطيف من الاجرام ضد الكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق، واللطيف من الطباع ضد الخافي، قال في اللسان: واللطيف من الاجرام والكلام ملاجئاً فيه، وجارية لطيفة الخصر اذا كانت ضامرة البطن، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي، واللفظ في العمل الرفق فيه اهـ. وكذا اللطف في المعاملة هو الرفق الذي لا يشغل منه شيء. ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء (بوزن حسن) أي صفر أو دق وصار لطيفاً، ويقال لطف به واطف له (بوزن نصر) وقال ابن الاثير في تفسير اللطيف من أسماء الله

تعالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإبصارها الى من قدرها له من خلقه اه أرجعه الى صفات الاعمال والى العلم من صفات المعاني . وهو في الاول أظهر وأكثر من الثاني ، فمنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر انبياء البات لما (٦١: ٢٢ ان الله لطيف خبير) وقوله في سورة الشورى (١٧: ٤٢) الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) أي رفيق بهم يوصل اليهم الخير والرزق ، بمنتهى العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه (١٠: ١٢) إن ربي لطيف لما يشاء) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبيه و إخوته بجمع شملهم بعد أن نزغ الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه (١٥: ٣١) يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكر في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كل خفاها للخبير بمكانه منه ، ونزيد عليهم ان من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسرا لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعله ، ومنه قوله تعالى في سورة الاحزاب ، في آخر ما خاطب به نساء الرسول ﷺ من المواعظ والحكم والاحكام ، (٣٣ : ٣٤) واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال لطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره والمتكلمون يابون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كل جيم والحليم - والاثريون والصوفية لا يابون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الاثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الاشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي ، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الابصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار لا تلطف عن ادراكه ، وهذا من باب الاف اه نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها قال الآلوسي : ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب انه لا استعارة . في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده

باللطيف، والطفاء جل شأنه لا تتعاضى ظواهرها وبواطنها في الأدنى والأخرى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالقوامض والدقائق، من المعاني والحقائق، ولذا يقال للحاذق في صنفته لطيف. وبمحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة. وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة، وإنما لطافتها بالإضافة، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجلب عن إدراك البصائر فضلاً عن الابصار، ويعز عن شعور الأسرار فضلاً عن الأفكار، ويتعالى عن مشابهة الصور والامثال، وينزه عن حلول الألوان والاشكال، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه، ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق، بل بالقياس إلى مادونه في اللطافة، ويوصف بالإضافة إليه بالكثافة، انتهى. وتعقبه الآلوسي بقوله: والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينسق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً كما لا يخفى اهـ

وأقول إن ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطيف بالذات للذات التي لا تشبه الذات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم والدقائق كلاهما من إيجاب الحق، إذ ما فسره اللطيف هنا هو معنى الخير، وقوله إن اللطافة المطالمة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء. أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها، فالجسم في اللغة من الجسمية أي الضخامة وهو كما في اللسان وغيره: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والابل والدواب وغيرهم من الأنواع اعظيمة الخلق. وأما في عرف العلماء فهو القابل للتقسمة أو ماله طول وعرض وعمق. والموحودات المادية أعم من هذا أيضاً. وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو اللطيف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يصرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما اللطيف من المجموع المركب منهما، وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً، وأن في الكون موجوداً آخر اللطيف منه ومن كل من عنصره، وأمثلة من العناصر البسيطة الطبيعية الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

من الشمس، الكواكب المتفاوتة الاعداد الشاسعة إلى هوائنا فأرضنا وبسمونه (الاثير) فهذا الموجود الساري في جميع الكائنات الرابطة بعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالاً فد لطف عن ادراك العيون وعن تصرف أيدي الكياويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بساطها الطليقة التي لا ترى، ويتصرفون فيها أواعام التصرف، ويعملونها في كثر من المضار والمناقم، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الارواح لشربة وقد نهت على التشكل في الاشباح الطليقة والكثيفة أمهاتستعين على هذا التشكل بالاثير، فألطف شبح تحلى به يتخذ من الاثر المكثف بعض التكثيف بحيث تدركه الابصار، ولا يمنعه ذلك من النفوذ في كائنات الاجرام، كما ينفذ الاثير بالبور من الزجاج، وغير النور من جميع الاجرام، وقد تأخذ شبحاً لها من حسم بشر بينها وبينه تناسب كما تحضري الارواح، فإذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتسامي لطافتها.

واذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم، وكان اللطف من تلك الصفات التي أشرنا إلى تفاوتها العظيم، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطمها، وإذا كان لطف مصها لا يستلزم الحسية القوية ولا العرفية فلفظه عز وجل أجدر بذلك وأحق، فملأونا كانه والروحانيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين يقولون - كما قول الصوفية - بتحلي أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد بعض أرواح الاحياء وظهورها في أشباح لطيفة أخرى والروحانيون المنكرون منهم لذلك - كلهم متفقون على ان الروح لم يعرف كنهها، راسها اللطف وأخفى من الاثير ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة. والمادون يقولون ان مادة اللون الاولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه، ولا يدركها طرف، ولا يوضع لها حد، وانها في منتهى اللطف، وهي أزلية أبدية، فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز، فلنصف ذات الخالق، أولى بتنزهه عن ذلك. وإنما فر المتكلمون من هذه اللازم حتى لجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لا أكثر

ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذكر إلا من قياس الغائب على الحاضر،
والواجب على الجائز، والله تعالى فوق ذلك. وهو اللطيف الخبير، السميع البصير،
العلی الكبر، هو الاول والآخِر والظاهر والباطن وهو كل شيء. عليم

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بِصِيرٍ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ
عَمِيَ فَعَلَيْهَا، وَمَا أَنَا بِمُفَيْضٍ (١٠٥) وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ
مَا رَحِمِي إِلَيْكَ مِنْ رَأْيٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ
(١٠٧) وَأَوْشَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا، وَمَا جَعَلْنَاكَ تَعَالِيَهُمْ حَفِيظًا وَمَا
أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

الآيات السابقة كلها في الآيات من عقائد الدين، وهذه الآيات في التنبيه
لمسكتها من العلم والهداية، وفي المنع لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه
واعلامه سنة الله فيهم من حيث اشهر وما يجب عليه وما ينبغي عن في هذا المقام. قل تعالى
(قد جاءكم بصائر من ربكم) البصائر جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب
والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت
للأمر، والحجة أو القطعة، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية، وهذا يقابل
البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية، ومنه قول معاوية لمض بنى هاشم: إنكم
يابني هاشم تصابون في أبصاركم، وقول الهاشمي له: وأنتم بابي أمية تصابون في بصائركم،
أي قلوبكم وعقولكم. والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا
السياق الذي أوله (إن الله نال الحب والنوى) أو هي وما في معناها من الآيات المثبتة
لحقائق الدين، أو القرآن بجملة، وربما يرجح هذا بتدكير العمل «جاءكم» إذ لا بد له من
نكتة في الكلام البالغ لانه خلاف الأصل وإن كان جائزاً. وأقوى الكت وقوع اللفظ
المؤث على معنى مذكر، والخطاب وارد على لسان الرسول ﷺ كما قال ابن جرير
«تفسير القرآن الحكيم» (٨٣) «الجزء السابع»

٦٥٨ تضريف الآيات وقول المعاندين للنبى درست ودارست (التفسير ج ٧)

وغيره، فالله قد جاءكم في هذه الآيات الجليلة، بصائر من الحجج العقلية والكونية، تثبت لكم عقائد الحق اليقينية، التي يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية، جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم، ليربي بها أرواحكم، بأحسن مما ربي به أشباحكم ﴿فن أبصر فلنفسه﴾ أي فمن أبصر بها الحق والهدى، فأمن وعمل صالحاً ثم اهتدى، فلنفسه أبصر، ولسعادتها ما قدم من الخير وأخر، ﴿ومن عمى فعليها﴾ أي ومن عمى عن الحق باعراضه عنها، وعدم النظر والاستبصار بها، فأصر على ضلاله، ثباتاً على عناده، أو تقليداً بآبائه وأجداده، فعليها جنى، وإياها أردى، ولعمى البصائر شر من عمى الأبصار، وأسوأ عاقبة في هذه الدار وفي تلك الدار، وهذا كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أسأ. فعليها) وقوله (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وقوله هنا «فلها» بمعنى فعليها، ونكتة المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ يراقب أعمالكم ويحصى عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها، وإنما أنا بشير ونذير، والله هو الرقيب الحفيظ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون. ويجزيكم عليه عما تستحقون، فعليها وحده الحساب، وما على إلا البلاغ.

﴿وكذلك نصرف الآيات﴾ أي ومثل ذلك التضريف والتفتن العلي الشأن، البعيد الشأن في فنون المعاني وأفنان البيان، الذي تراه في هذه السورة أو هذا السياق، نصرف الآيات في سائر القرآن، لاثبات أصول الإيمان، والهداية لأحسن الآداب والأعمال، فنحولها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال، مراعاة لتفاوت العقول والأفهام، ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام ﴿وليقولوا درست﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه، يقال درس الشيء كرسم الدار وأثارها يدرس (من باب قعد) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشي عليه وغير ذلك من الأسباب فهو دارس، ودرسته الريح أو غيرها، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو دريس، ودرسوا الطعام أي القمح، داسوه ليتكسروا فيفرق بين حبه وتبنه، ودرس الناقة درساً راضها، ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة،

[الإنعام ص ٦] نصريف الآيات ضلال الجاهلين وهداية المستعدين لعلم ٦٥٩

ودارسه مدرسة - من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى اتقاده لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أي ذلك بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة ففي كل ماذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور (درست) فعلا ماضيا المخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) للمشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وقرأ ابن عامر ويعقوب (درست) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله (درست) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدي بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والافهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المعاندون منهم والمقلدون قد درست من قبل يا محمد وتعلمت وليس هذا بوحى منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفكاً وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومي كان يصنع السيوف بمكة قيل انه كان يختلف اليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل (١٦ : ١٠٣) واتد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجبي وهذا لسان عربي مبين) أو ليقولوا درست العلماء وذاكرتهم وجئتنا بالتلقين عنهم ، أو درست هذه العقائد ومحبت بمعنى أنها أساطير قديمة قدرئت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٤) وقال الذين كفروا ان هذا الا فلک افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً ه وقالوا أساطير الاولين اكتبها فهي تلى عليه بكرة وأصيل) وأظهر منه في تأييد القراءة الاخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (٢٦ : ١٣٦) قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ ان هذا الا خلق الاولين ١٣٨ وما نحن بمعدين) وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من ايجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قيل ان اللام في قوله « وليقولوا درست » للعاقبة والصيرورة أي ليكون عاقبة نصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً والحاداً . وقيل ان هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) وتقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لاجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببها وإنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على أنزاله كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في النفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

(ولنبينه لقوم يعلمون) أي ولنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصريح الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو لنبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عباد ، مانديل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول أنك درست أو درست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشتات أو لم يفقهوا سرها وما يجب من إشارتها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو مافي التصريف مما من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

وللمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات وبنقض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي ﷺ لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولولت لقي عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا اليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ما جاء به ﷺ مهيمن على كتبهم (٥١ : ٤) قديين أن ما عندهم محرف ، في زيادة عما جاء به أنبيؤهم ونقص بما نسوا حظا مما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤ : ٤٤) والمائدة (٥ : ١٤) - فيراجع في الجزأين ٥ و ٦ من التفسير — كما أنه بين لهم كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب (ص ٥ : ١٦) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لأنه خاتم النبيين ، الذي أكمل الله على لسانه الدين ، (ومنها) قول آخرين أن « ليقولوا دارست » على النفي أي لنلا يقولوا

ذلك، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق، ولكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج به على الجبر أو القدر

(ومنها قول الرازي أن الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوماً: أن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت وحياً جاء بها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريف الآيات حالاً فحالاً هو الذي أوقع شبهة لفوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكر مع آخرين. ونقول أن هذا الكلام رأي جدلي ملائم لا يصح به في جملة نقل، فالعرب لم تكن تعتقد أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وإنما تلك الوصايا العشر فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا لا تباع عشر هذه السورة (الانعام) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك في أول تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً. وأهل كثرة ما فيها من الآيات البينات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى (وايقولوا درست) ولا يقولوا درست، فإن المجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن ينزع النصف من دعوى اقتباس القرآن بالمدارس مع آخرين، وأين هؤلاء المدارسون؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية. والبلاغة المعجزة، كلا إنما قالوا ذلك جهوداً ومكابرة، وربما نطق به بعضهم بأدي الرأي من غير تفكير في مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً وكونه احتج على جمهورهم في ذلك بمثل قوله تعالى فيه (١٠: ١٦) قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وقوله (وما كنت تلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لا رتاب المبطلون) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هي المكابرة.

﴿ انبعم ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾
بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم استعداد للاعتدال بذلك البصائر المنزلة، ولا تعلم بما فيها من تصريف الآيات البينة، فحظهم منها مكابرتهم، وجهود تنزيلها، وفريق يعلمون، وبالبيان يهتدون - أمرهم

٢٦٢ حرية الدين وكون النبي غير وكيل على الناس ولا حفيظ (التفسير ج ٧)

أن يتبع ما أوحى إليه من ربه ، بالبيان له والعمل به ، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، وإلى كون الوحي إليه ﷺ تربية له في نفسه ، وناصباً إياه إماماً لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية ، نبين وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق ، والأرواح بما أنزل من الوحي ، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء . على الأعمال بشفاعة ولا ولاية ، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه ، كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وإنما الغرض منه بيان كونه من متممات التبليغ ، ثم عطف على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد ، أمر ﷺ بالأعراض عن المشركين ، بأن لا يبالي بأمرهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست ، لأن الحق يعلم متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضره الباطل بخلافات الأعمال ولا بخلاف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الأعراض عنهم ، بقوله ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا المأشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كاللائكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرتهم فكلها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿ وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل ﴾ وإنا أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر . ولعل في الجملتين احتباكاً والتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسبنهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلاً تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ بملك ولا سيادة . أي ليس لك ما ذكر من الوصفين بأمرنا وحكنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة (قل لست عليكم بوكيل)
 غير اجمع تفسيرها (ص ٥٠١ ج ٧) وفيه روي عن ابن عباس أن تلك الآية
 منسوخة بآية السيف وروي ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجمهور لا يعدون
 مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم انه نزل قبل أن تتكون الامة وبصير النبي ﷺ
 حاكما ولكن نزل مثله بعد ذلك لان الحاكم ليس حفيظا ولا وكيلا على الامة بالمعنى
 المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية (٧٩:٤) من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن
 تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين
 والاعتقاد ، مالا نظير له في قانون ولا كتاب .

(١٠٨) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
 مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٩) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ
 أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا آيَاتُ اللَّهِ حِثَّ اللَّهُ
 وَمَا يُشْرِكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١١٠) وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ
 وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ، وبالأعراض
 عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعلل ذلك بأن من مقتضى
 سنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد ، مختلفي الفهم والاجتهاد ، أن لا يتفقوا على دين ،
 ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبلغين لا مسيطرين وهادين
 لا جبارين ، فعليهم أن لا يضيقوا ذرعا بحرية الناس في اعتقادهم ، فان خالفهم هو الذي
 منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الايمان اجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على
 هذا الارشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ أي ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع الضر عنهم ، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم ، فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه وتعالى عدواً أي تجارزاً منهم في السباب والمشاعة التي يغيظون بها المؤمنين إلى ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداءً عن روية وعلم ، بل يسبونه بوصف لا يؤنون به كسبهم لمن أمر النبي ﷺ بشقير آلهتهم أو لمن يقول أمها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه بحيث يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله - وهذا مما يجب اجتناب سببه حتى على القول بأن لازم المذهب ليس بمذهب - أو يقابلون الساب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة فيتجارزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب بسب نصراني نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليها الصلاة والسلام) ويسب شيعة يلاحى سنياً ويماريه أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والاول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد ﷺ والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض) ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد بسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعدده اهانة له فيسبه مضافاً إلى أخيه اهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الجامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي هو أعظم منه احتفاءً لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً « من الكباثر شتم الرجل والديه » قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال « يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه »

فالمراد بالعلم المنفي على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو ارادة السب التي يقصد بها اهانة المسبوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه - ويجوز أن يراد بالعلم المنفي اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد إلهاً آخر لأنه يصفه عبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبتت عن بعض المختلفين في

الاديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات ، ورب خصومهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مثبتو الصفات ونفاتها بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف لاشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى لأشرك والكفر وعدمها، فقد ينازع كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إلهه بخالفه ، وقد نقل عن اثنين من أكابر علماءهما أنها اتفقا فقال المعتزلي سبحانه من تنزه عن الفحشا ، فقال الاشعري سبحانه من لا يتم في ملكه إلا ما يشاء ، أي ومنه الفحشا ، فهل بعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب ؟ دع مابقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل المخالف وتكفيره ، والجيم يقولون أنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما ، وهم صادقون في ذلك وإن اتخذ بعضهم لأشرك يكاؤ وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه ، ولكن تعصب المرء لنفسه ولما تجمعه به جماعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الحدل ، وفي هذا المقام تزداد فهم لقوله عز وجل (٢٩ : ٤٦) ولا تعبدوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل البنا وأنزل إليكم وآلها وآلهم واحد ونحن له مسلمون) هذا ما راه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه نقله عن الدر المشور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله أن يسبوا أو ثنائهم فيسبوا الله عدواً بغير علم وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فانا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان بمنه ^(١) فلما مات قتلوه ، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأميه وأبي ابنا خلف وعقبة بن أبي معيط وعمر بن العاصي

١ « أي كان أبو طالب يحميه منهم »

والاسود بن البختري وبهشوا رجلا منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا علي أبي طالب فأني أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وإن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهأه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه . فدعاه فجاء النبي ﷺ فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله ﷺ « ما يريدون ؟ » قالوا نريد أن ندعنا وآلهتنا ولندعك وآلهك ، قال النبي ﷺ « أرايتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة أن تكلمتم بها ملككم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج » قال أبو جهل وأبيك لنعطينكها وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله الا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فرغوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » ارادة أن يؤيسهم ، فغضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أولن شتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم)

وأخرج عبد الرازق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله وأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء . عندهم في حال الغضب ، والملاحاة في المراء والجدل ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله ﷺ من باب التجوز على حد قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وهو تكلف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحا ولكن يخوضون في ذكره فيذكرونه بما لا يليق به ويتجادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه اه وما قاله مما يقيم مثله وليس كل المراد

واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

﴿ الانعام ٦٦ ﴾ حكم الطاعة التي تؤدي الى معصية. الكفر لغة وشرعا ٦٦٧

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب الشتم وهو ما يقصده الإهانة والتعير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وإنما يحظر إذا أدى الى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ، ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة اذا أدت الى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي الى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج الى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب ومالا يجب ، ومن المعاصي والشرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ما هو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من ترتبه على الطاعة ومالا يمكن التفصي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض لدرجات الانكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الاول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو ان معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للإيمان الصحيح شرعاً . ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا ان إطلاقه على من يحرم إيدؤه من أهل الأديان محرم شرعاً اذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الأحكام قال اذا شتم الذي بعززلانه ارتكب معصية . وفيه نقلاً عن الغنية : ولو قال لذي يا كافر يأتى إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لمن معاوية بن أبي سفيان من

(الملاحص ٦٣٠ م ٧) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادي بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا ألي أن أقول لو اطلع . مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الاسلام لما جازله أن يلعه . وغضبي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاصد الشقة بين المسلمين ما يجعله محرما وأكثر المسلمين محرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان وبلعه الملعون في كل مكان ومن لا يلعه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يحبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائراً في نفسه (ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب إلا يسب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والقتال على من كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا تبليغهم ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه واختلف الفقهاء في إجابة الدعوة إلى ولية النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجب الدعوة وبغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، والا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

﴿ كذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾ أي مثل ذلك التزيين الذي يحمل المشركين على ما ذكر حجة لمن يدعون من دون الله زينا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أي مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعبدونه مما كان عليه آبؤهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذا صار يسند وينسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسبب التزيين في الأول أنسهم به وكونه من شؤون أمتهم ، التي يعد مدحها مدحاً لها ولم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلمهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير فظهر بهذا أن التزيين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس

المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الامم زينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها زينا للايمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الامر كما ذكر لكان الايمان والكفر والخير والشر من القرائن الخلقية التي تعد الدعوة اليها ، الترغيب فيها ، وما يقام لها من النهي والترهيب عنها ، من العبث الذي يتنزه الله تعالى عن إرسال الرسل وانزال الكتب لاجله ، ولكن عمل الرسل والحكام ، والمؤدين الذين يهددون الناس ويذكرونهم بالتأديب - كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الاخيار والاشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلا من استوائهم في قابلية كل منهم للايمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعزلة عن هذا التحقيق فارد بعضهم الآية بانها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الايمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معا وبعض الاشعرية الذين يمدون الجبر ويقومون بالحجج لاثباته ويتبرؤن من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما انها ص في مذهبه وقد فلسف الرازي في الاستدلال على أن زين الكفر بخلاق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لكونه كفرا و جهلا وإنما يختاره لا اعتقاده كونه إيمانا وعلما وصدقا حقا ، فلولا سابقة لجهل الاول لما اختاره هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق إن كان اختياريا يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيلزم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل أول مخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظر في الكفر كونه إيمانا وحقا وعلما وصدقا ، ثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه ، اهو يبطل هذا الدليل الذي سماه قطميا ان الجهل أمر سلبي ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزينا لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وإما يزينه الشيطان لصاحبه هذه من عزة انفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراها عارا عليها وعلى الآباء والاجداد . باتباع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الامم المترفين ، مع الانبياء المرسلين ، وررثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزوين الاعمال للامم عبارة عن سنة الله تعالى في أعماله وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (١٣.٣) زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضح السنن وكاتب المقادير. وأما تزوين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (٤٠: ٦ و ١٣٧) وفي الانفال (٤٩: ٨) والنحل (٦٣: ١٦) والنمل (٢٤: ٢٧) والعنكبوت (٣٨: ٢٩) وحمل السجدة (٤١: ٢٥) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٦: ٢٢) وفي التوبة وبنس واطر والمؤمن والقتال والفتح . وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط ، ويقابله إسناد تزوين الايمان اليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعها معاً اسناد جميع الاعمال اليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها ، ونحوه اسناد حب الشهوات الى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها (١) ولقوله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) (٢) وفي تفسير الاخيرة كلام حسن للاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الامم الى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويعيشوا لا الى غيره اذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم اليه للحساب والجزاء كما يعملون مما كان مزينا لهم وغير مزين ، ويجزيهم به ان خيراً فخير وان شراً فشر .

﴿ وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً أو متتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها . لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله لدلالة على صدق رسوله ﷺ فيكون ايمانهم بها ايماناً به أو ليؤمنن بما دعاهم اليه بسببها ﴿ قل انما الآيات عند الله ﴾ أي قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله) ومشيتته ، وكال الادب معه تعالى أن يفوض اليه الامر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله ﷺ الآية، وأخرج ابن جريج مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بعصا موسى وإحياء عيسى الموتى وناقة نود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين، فقام ﷺ يدعو فجاءه جبريل فخبره بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله إذا لم يؤمنوا - أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة - وبين أن يتركهم حتى يتوب نائبهم، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة، وتقدم تحقيق مثله مراراً

وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون أي انكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبي الذي لا يعلمه إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين آمنوا بمجيء الآية ليؤمنوا والنبي ﷺ معهم وقيل لهم وحدهم، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمن بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكارياً نافية لشعورهم بهذا الأمر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون إذا جاءت فجعلوا النفي لغواً، وذهب بعضهم إلى أن (أنها) بمعنى لعلها، ونقلوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهدهم في غنى عنه وعنهما. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (أنها) بكسر الهمزة كأنه قال: وما يشعركم ما يكون منهم إذا جاءت؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم؟ فأخبرهم بذلك قائلاً: أنها إذا جاءت لا يؤمنون. وقرأ ابن عامر وحمة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين، وهو كسابقه التفات وتلويح

ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى في عدم إيمانهم برؤية الآية. أي وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند مجيء الآية بالخواطر والتأويلات، والتفكر في استنباط الاحتمالات، وأبصارهم في توهم التخيلات، كشأنهم في عدم إيمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقبل الصمير في قوله (به) للقرآن وقيل للذي عليه الصلاة والسلام وتقلب الابصار من قيل قوله تعالى (١٥ : ١٤) ولو فتحنا بابا من السما. فظلوا فيه يعرجون ١٥ قالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحون) فان من لم يقنعه ما اشتغل عليه للقرآن من الآيات العقلية الغلبية ، لا يقنعه ما وراء بعينه من الآيات الحسية ، بل يدعي أن عينيه خُدِعتا أو أُصِبتا بآفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الا خلق الاولين في مكابرة آيات من هت فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ لعمه التردد في الامر من الخيرة فيه ، أي وندعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابه لطفيان المادي الطوفان ، الذي رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتنا في تقلب القلوب والابصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذي يخدع الناظرين ؟ وهل الارحح انما هو الحق بعد ما تبين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبر أو أنفة من الخضوع لمن دونه دونهم . وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان ، الذي هو متعنى الاسراف في الكفر والعصيان ، وهو سبب تقلب القلوب والابصار ، وانما اسناده الى الخاق لها لبيان سنته الحكيمه فيها . كفه من ربط المسببات بأسبابها ، وانما يخطي . كثير من الناس هذا الامر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع ما يسند اليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمقادير ، وهي نزعة قدرية داخلية في قولهم « الامر أنف » أي لا نظام فيه ولا قدر ، يتوهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوهمهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غابلون ، قدسائه تعالى أن يثبت أفندتنا وأبصارنا على الحق ، وبحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصالح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الاولى في شهر شعبان سنة ١٣٣٧

وتام الطبعة الثانية هذه في أوائل ذي القعدة سنة ١٣٤٦

